

George Bondor • Corneliu Bîlbă
(Coordonatori)

Adevăr hermeneutic și locuri obscure

Acest volum a fost finanțat din proiectul de cercertare CNCSIS *Ideea europeană în filosofia românească. Dificultăți în reconstrucția ei actuală* (grant de cercetare tip A, tema nr. 1, cod CNCSIS 646, 2006)

Redactor: Dana LUNGU

Tehnoredactor: Florentina CRUCERESCU

ISBN

© Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2008

700511 – Iași, str. Păcurari nr. 9, tel./fax: (0232) 314947

George Bondor • Corneliu Bîlbă
(Coordonatori)

Adevăr hermeneutic și locuri obscure



EDITURA UNIVERSITĂȚII „ALEXANDRU IOAN CUZA”
IAȘI – 2008

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

Bondor, George, Bîlbă, Corneliu (coordonatori)

Adevăr hermeneutic și locuri obscure / George Bondor,
Corneliu Bîlbă - Iași: Editura Universității „Al.I.Cuza”, 2008

Bibliogr.
ISBN

Cuprins

Introducere. *Despre adevăr ca normă a interpretării* / 7

Capitolul 1: Problema adevărului în filosofia hermeneutică

GEORGE BONDOR, *Adevăr hermeneutic și metodă fenomenologică în Ființă și timp* / 45

CORNELIU BÎLBĂ, *Raționalitate și adevăr în științele morale și politice. Problema acțiunii* / 79

Capitolul 2: Obscurități metafizice și gândire speculativă

MARILENA VLAD, *Dincolo de ființă – o „transcendență uluitoare” și interpretarea ei neoplatonică* / 121

ȘTEFAN AFLOROAEL, *Excese și locuri obscure în interpretarea unui clasic* / 153

IOAN ALEXANDRU TOFAN, *Despre posibilitatea misterului. Filosofie și ezoterism* / 199

Capitolul 3: Cum sînt posibile ereziile hermeneutice

VALERIU GHERGHEL, *Flacăra lui Yah* / 225

SORIN BOCANCEA, *Platon. Filosofia ca politică* / 245

ANTON ADĂMUȚ, *De-a stînga și de-a dreapta Psalmului 13, 1* / 281

Capitolul 4: Adevăr și instituire pragmatică a sensului

GERARD STAN, *Adevăr, reprezentare și interpretare* / **331**

CRISTIAN NAE, *Obscuritatea aparențelor: adevăr și
validitate în interpretarea operei de artă* / **356**

ADRIAN PORUCIUC, *Etimologie populară și etimologie
asociativă* / **401**

Notă despre autori / **421**

Introducere

Despre adevăr ca normă a interpretării

Volumul de față tematizează relația dintre adevăr și locurile obscure. Textele care îl compun investighează tocmai conjuncția celor doi termeni, chiar dacă accentul este pus, într-un caz sau altul, fie pe ideea de adevăr, fie pe conceptul de loc obscur. Ce anume înțelegem, de fapt, prin termenii implicați în conjuncția amintită și, mai ales, din ce motive este necesar să gândim raportul lor? De ce adevărul constrânge gândirea să ia în calcul „altul” ei și, viceversa, din ce cauză obscuritatea trimite, oarecum inevitabil, către o ipostază sau alta a adevărului? Concept impus de Johann Martin Chladenius, *locurile obscure* reprezintă un fel de abateri de la situația ideală a înțelegerii. Însă orice abatere apare în raport cu o „normă”. Astfel, putem spune că locurile obscure sunt situații deviate în raport cu o normă de ordin hermeneutic, oricare ar fi ea. Aceasta poate fi definită, deocamdată în chip formal, prin conceptul de *adevăr hermeneutic*.

În lucrarea sa *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (1742), Chladenius identifică mai întâi trei tipuri de obscurități. În primul rând, unele apar din cauza pasajelor viciate, sarcina clarificării lor revenind criticului. Apoi, alte obscurități derivă din insuficienta cunoaștere a limbii în care a fost redactat textul. Acestea intră, desigur, în sarcina filologului. În sfârșit, a treia categorie de obscurități apare din cauza sensului echivoc al unor cuvinte. Acestea

nu pot fi eliminate, ci trebuie doar identificate ca atare. Din acest motiv, nu există nici o artă (sau disciplină) care se ocupă cu această specie de ambiguități textuale. Însă după soluționarea tuturor acestora, arată Chladenius, suficient de multe pasaje sunt în continuare obscure, provocându-i interpretului un fel de șoc (*Anstoß*) de natură hermeneutică. În afara celor deja menționate, există așadar niște obscurități care ating profunzimea textului. Ele împiedică înțelegerea chiar și atunci când textul a fost deja restituit, când limba este bine cunoscută ori când pasajele echivoce au fost regularizate. Sursa lor nu este nici de natură filologică, nici istorică și nici gramaticală. Ele apar, susține Chladenius, din cauza neînțelegerii „cunoștințelor de fond” (*Hintergrundkenntnisse*). Mai precis, presuposițiile autorului și intențiile sale sunt diferite de cele ale receptorului, rămânându-i acestuia din urmă complet străine. Citind anumite pasaje, interpretul nu posedă conceptul asociat de către autor cuvintelor pe care le folosește. Această inadecvare conduce, firește, la neînțelegere. Tocmai de aceea se preocupă atât de mult Chladenius de înțelegerea corectă a ceea ce a vrut să spună autorul. Știind prea bine că înțelegerea deplină a conceptelor mentale ale celuilalt (a sufletului sau a verbului său interior) este un ideal, Chladenius continuă să creadă în posibilitatea unei înțelegeri obiective. Căci obiectivitatea se realizează doar în interiorul subiectivității: înțelegerea nu e posibilă decât prin cunoașterea punctului de vedere (*Sehe-Punkt*) al celuilalt, adică a stărilor sale sufletești și corporale. După cum s-a observat, în această idee se găsesc deja germeii unei hermeneutici universale¹. O cu totul altă intuiție a universalității întâlnim însă în hermeneutica lui

¹ Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, p. 68.

Schleiermacher. Acesta pune în discuție teoriile clasice ale interpretării, centrate pe ideea conform căreia înțelegerea se realizează de la sine, iar locurile obscure ce apar uneori trebuie clarificate grație unor reguli generale. Printre altele, este vizată aici chiar hermeneutica locurilor obscure, propusă de Chladenius. Împotriva acestei teorii tradiționale a interpretării, Schleiermacher pleacă de la teza conform căreia în mod spontan se realizează doar noncomprehensiunea, iar înțelegerea trebuie cucerită pas cu pas, în chip metodic. Într-un anumit sens, neînțelegerea este universală, iar înțelegerea este o simplă excepție, chiar dacă una demnă de a fi dorită.

Cele două situații, descrise anterior cu referire la Chladenius și Schleiermacher, deschid câteva registre în care poate fi gândită relația dintre adevăr și obscuritate. Mai întâi, amândouă aduc în prim-plan ideea de metodă. Atunci când adevărul este considerat a fi de la sine înțeles, scopul hermeneuticii este acela de a pune la punct un sistem de reguli prin care să poată fi eliminată eroarea. Iar atunci când prim și universal este ne-adevărul, metoda este cel puțin la fel de importantă, ea fiind menită să ducă la atingerea adevărului. După cum se vede, adevărul este înțeles aici ca validitate. În al doilea rând, cele două perspective amintite mai sus ne sugerează faptul că raportul dintre adevăr și obscuritate trebuie gândit la nivelul subiectului. Înțelegerea este validă dacă avem acces la cunoștințele de fond – la conceptele sau punctele de vedere – ale autorului (Chladenius), sau dacă reușim să reconstruim gândirea autorului, inclusiv latura ei inconștientă (Schleiermacher). În ambele situații, idealul epistemologic al validității înțelegerii este pus permanent în relație cu ideea conform căreia înțelegerea, respectiv neînțelegerea sunt moduri de a fi ale omului, fiind înscrise în natura sa. În plus, ambii autori acceptă faptul că neînțelegerea nu poate fi complet eliminată. Astfel este

exprimată, cu mijloacele hermeneuticii, ideea de ființitudine a ființei umane. În fapt, am putea identifica aici începuturile unei tematizări ontologice a înțelegerii și a adevărului. Dacă latura metodologică a hermeneuticilor moderne a fost preluată și continuată de către Dilthey, pentru a fi redescoperită în secolul al XX-lea de autori precum Betti, Ricoeur și mulți alții, dimensiunea ontologică va fi elaborată, uzând de metoda fenomenologică, de către Heidegger și Gadamer. Prin urmare, problema adevărului hermeneutic, care ne interesează în contextul de față, trebuie urmărită în mod adecvat în fiecare din cele două ipostaze. Primul capitol al volumului de față este dedicat în întregime acestor două proiecte („Problema adevărului în filosofia hermeneutică”).

Revenind la hermeneutica lui Chladenius, putem observa că grija pentru autor constă în a-i acorda anumite circumstanțe atenuante atunci când el are în față o situație de limită a cunoașterii. Autorii secolului al XVIII-lea au vorbit, în acest sens, despre un *principiu al echității* hermeneutice, care va fi numit mai târziu *principiu al carității*. În varianta propusă de G.F. Meier, acest principiu susține că interpretul este tentat să considere ca fiind „hermeneutic adevărate semnificațiile care se acordă cel mai bine cu perfecțiunile creatorului semnelor, până la proba contrarie”¹. Există lucruri care se refuză cunoașterii noastre, atingând limitele acesteia. Constituie obiect al hermeneuticii doar acele „locuri obscure” care sunt constitutive pentru neînțelegerea noastră. Un loc obscur este autentic și interesează hermeneutica numai atunci când pune cunoașterea noastră într-o situație de limită. Astfel de dificultăți, care depășesc sfera de cuprindere a metodei istorico-critice, sunt de pildă cele de

¹ *Ibidem*, p. 71 [sublinierea noastră].

natură metafizică. Ne putem aștepta ca un text de metafizică să conțină o serie de locuri obscure a căror înțelegere să fie afectată chiar de statutul obiectului despre care este vorba. Într-un astfel de caz, este puțin probabil că vom ajunge la o cunoaștere fără rest a problemei. Și nici nu este de dorit. Când încercăm să clarificăm astfel de locuri în termeni categoriali, iau naștere altfel de obscurități. Ce presupune principiul carității în cazul textelor de natură metafizică, acelea care conțin locuri obscure insolubile, ce depășesc puterea noastră de înțelegere? În astfel de situații, autorul nu poate clarifica un loc obscur metafizic fără să afecteze în mod grav înțelegerea¹. Ca urmare, în astfel de situații, când autorul dovedește că era conștient de limitele gândirii umane, interpretul nu are voie să deformeze mesajul prin omisiunea unor pasaje sau prin interpretarea voluntară a altora. Șansa lui este doar aceea de a recunoaște că este în joc o altă experiență a gândirii, cum ar fi cea speculativă, și de a se ridica la înălțimea ei. Capitolul al doilea al acestui volum („Obscurități metafizice și gândire speculativă”) se oprește la câteva situații de acest fel, exemplare în istoria filosofiei: Plotin, Descartes și Hegel. Acestea ne arată în ce orizont trebuie înțelese obscuritățile metafizice, dar implicit ne vorbesc și despre posibilitatea erorilor interpretative. Discuția continuă în capitolul al treilea („Cum sunt posibile ereziile hermeneutice”), unde sunt identificate, tot în baza unor locuri obscure „de profunzime”, câteva posibile cauze ale erorilor hermeneutice. Locurile avute în atenție

¹ Această consecință poate fi derivată cu ușurință din următoarea afirmație a lui Meier: „Întrucât un autor finit se poate înșela și poate fi înșelat, nu se poate conchide de la adevărul hermeneutic al sensului la adevărul său logic, metafizic sau moral”, cf. *Ibidem*.

sunt: *Cântarea Cântărilor* și interpretările rabbiniilor, *Psalmul* 13, 1 și interpretările patristice, Platon și „platonismul”. În sfârșit, ultimul capitol al lucrării („Adevăr și instituire pragmatică a sensului”) reabilitează deviațiile interpretative în stil neopragmatist, arătând că ele sunt nu doar de neocolit, ci și pline de sens. Sunt aduse în discuție „interpretarea proiectivă” propusă de Popper, „interpretarea constitutivă” a lui Danto și interpretarea practică aflată la lucru în cazul etimologiilor populare.

1. Problema adevărului în filosofia hermeneutică

Conceptul de adevăr hermeneutic este în general atribuit lui Gadamer. Două sunt motivele acestei atribuirii: consecvența cu care filosoful german și-a intitulat propriul proiect „filosofie hermeneutică” sau „ontologie hermeneutică”, dar și titlul principalei sale lucrări, *Adevăr și metodă*. După cum știm, una din mizele filosofiei sale constă în întemeierea ontologică a înțelegerii și, implicit, a cunoașterii. Într-un text despre adevăr în științele spiritului, Gadamer se întreabă explicit: „oare știința este cu adevărat, așa cum ea pretinde despre sine, instanța ultimă și unicul purtător al adevărului?”. Știința, arată el în continuare, consideră ca fiind lipsit de sens tot ceea ce nu se supune idealului ei metodologic și procedurilor ei de verificare a adevărului. Împotriva acestei pretenții excesive, Gadamer aduce în atenție nu doar alte experiențe ale adevărului, non-obiectivante, concurente celei științifice (cum ar fi experiențele din situațiile limită, despre care vorbește și Karl Jaspers), ci și o experiență a adevărului aflată la temelia celei științifice. Este vorba despre adevărul ontologic (sau hermeneutic). Conform unei cunoscute analize heideggeriene, cel din urmă definește starea de

neascundere sau, cu terminologia din *Sein und Zeit*, starea de deschidere a ființării. Ceea ce este adus la starea de neascundere e făcut vizibil prin intermediul vorbirii. În filosofia greacă, *logos*-ul desemna „faptul de a arăta ființarea așa cum este ea”. Doar în virtutea acestui fapt *logos*-ul numește, în chip derivat așadar, enunțarea și comunicarea. Totodată, explică Gadamer, doar astfel e posibil ca adevărul să fie înțeles ca *adaequatio rei et intellectus*, drept certitudine sau, pe scurt, ca adevăr metodologic. Acesta din urmă, specific științei moderne, se întemeiază în adevărul ontologic (hermeneutic), adică în prealabila arătare de sine a lucrului care este cercetat. Cu aceste precizări, se poate mai bine înțelege chiar titlul cărții principale a lui Gadamer. Pe de o parte, dacă înțelegem metoda în orizontul științei și al teoriilor moderne ale cunoașterii, atunci în expresia „adevăr și metodă” avem de-a face cu o falsă conjuncție. În acest caz, „și-ul” nu se referă la confluența adevărului cu metoda, ci mai curând la deosebirea lor. Privită dinspre ideea gnoseologică de metodă, alăturarea celor doi termeni vrea să indice necesitatea de a coborî până la rădăcinile experienței adevărului gnoseologic, proprie modernității și științei născute odată cu ea, pentru a readuce în atenție faptul că acesta nu este nici ultim, nici autosuficient. Privind expresia de mai sus dinspre conceptul de adevăr, am avea de-a face mai degrabă cu „adevărul prealabil metodei” (Jean Grondin) sau cu „adevărul fără metodă” (Hans Ineichen). Pe de altă parte, dacă metoda este înțeleasă în sens riguros fenomenologic, atunci conjuncția din titlul lucrării gadameriene este cum nu se poate mai adecvată și trebuie înțeleasă literal. Căci adevărul, conceput ca stare de deschidere, adică drept o trăsătură esențială a omului, denumeste chiar calea de acces la lucruri, adică metoda.

Pentru a înțelege mai bine relația intimă dintre adevăr și metoda fenomenologică, este necesar să ne întoarcem la originile ei, care se găsesc în principala lucrare a lui Heidegger. De această chestiune se ocupă textul „Adevăr hermeneutic și metodă fenomenologică în *Ființă și timp*” (George Bondor). Ideea susținută aici este aceea că lucrarea principală a lui Heidegger se clădește pe relația a patru termeni cu funcție metodologică: fenomen – logos – explicitare – adevăr. Această relație descrie codul metodologic al întregii tematizări heideggeriene, altfel spus calea de acces la fenomenul de care fenomenologia se ocupă. Definiția lui formală o întâlnim în paragraful 7, de unde aflăm că, fiind ceea ce se arată în sine însuși, fenomenul „nu poate cătuși de puțin să fie ceva «în spatele căruia» se mai află ceva «care nu apare»”. Or, unicul fenomen care satisface această condiție este însăși „ființa ființării”. În plus, fenomenologia este necesară deoarece fenomenele se află în primă instanță într-o stare de ascundere. Pentru a deveni neascunse, ele trebuie scoase din starea lor inițială. Nu întâmplător, ființa este desemnată de la început ca unicul fenomen tocmai în baza experienței primordiale a ascunderii ființei, a căderii ei în uitare. Fenomenologia, așadar, este necesară din cauză că „fenomenele, în primă instanță și cel mai adesea, nu sunt date”. Din acest motiv, „starea de acoperire este conceptul complementar (*Gegenbegriff*) al «fenomenului»”. În baza acestei distincții înțelegem legătura subtilă existentă între conceptul de fenomen și cel de adevăr: aparența numește falsul, adică ceea ce se arată ca altceva decât este; din contră, fenomenul se înrudește cu adevărul, întrucât denumeste arătarea de sine a ființării așa cum este ea. Cât privește *logos*-ul, esența sa este descrisă prin structura lui „ca”, gândită însă nu ca simplă relație între subiectul și predicatul logic, ci la nivelul arătării lucrurilor înseși și al vederii lor: „a face să se vadă ceva în *aflarea sa laolaltă*”

cu ceva, a face să se vadă ceva *ca* ceva”. Or, ceva poate să se vadă în două moduri, care definesc tocmai adevărul și falsul: a vedea ceva *ca* un neascuns (*alethes*) sau, dimpotrivă, a acoperi lucrul și „a-l prezenta *ca* ceva care el nu este”. Prin urmare, falsul se dovedește a fi o formă derivată (și deviantă) a adevărului, așa cum și aparența este o formă derivată din structura fenomenului.

Cum trebuie însă înțeleasă descrierea fenomenologică a adevărului ca stare de deschidere? Pe scurt, *Dasein*-ul deschide atât propria sa ființă, eliberând posibilul dinlăuntrul său (și o poate face într-un mod autentic sau într-unul neautentic), cât și ființa ființării simplu prezente și a celei funcționale, lumea ca atare (de asemenea într-o modalitate autentică sau în una neautentică). Grație structurii înțelegerii, *Dasein*-ul proiectează fiecare ființare intramundană către lumea ca atare, o deschide către ceea ce ea este, îi oferă un „sens”. Conceptul de sens, folosit încă din debutul lucrării heideggeriene, când a fost pusă problema sensului ființei, este descris și confirmat astfel în cadrul analiticii existențiale. Cu el, înțelegem încă o dată că problema ființei este privită, în *Sein und Zeit*, ca problemă a înțelegerii ființei. Cu alte cuvinte, ea este pusă exclusiv în legătură cu ființarea umană. La fel, adevărul, înțeles ca stare de deschidere, este modul de a fi al *Dasein*-ului, și nu al ființării deschise de acesta, adică al lucrurilor din interiorul lumii. Deja implicat în elaborarea conceptului preliminar de fenomenologie și a metodei fenomenologice, conceptul de adevăr este prezent și în analizele celorlalte structuri existențiale. El reprezintă orizontul în lumina căruia sunt prelucrate structurile existențiale înainte ca ele să fie interpretate în orizontul privilegiat al temporalității. Atunci când *Dasein*-ul se înțelege pe sine pornind de la putința sa de a fi cea mai proprie, el se deschide lui însuși în chip autentic, adică este „în adevăr”. Dar în același timp

Dasein-ul este și „în neadevăr”. Tendința ascunderii, a acoperirii, cu diversele ei forme analizate minuțios de către Heidegger, face parte din „natura” *Dasein*-ului, din constituția sa ontologică. Pericolul căderii îl însoțește permanent. Ascunderea, disimularea, acoperirea pot apărea chiar și atunci când este câștigată ne-ascunderea. *Dasein*-ul este supus căderii și neautenticității chiar și atunci când și-a dobândit autenticitatea.

Așa cum am văzut, conceptul de adevăr este intim implicat în punerea problemei sensului ființei. Dacă în lucrarea principală a lui Heidegger aducerea la lumină a ființei înseși (fenomenalizarea ei) rămâne un proiect neîmplinit, cauza acestui eșec ar putea să rezide în conceperea adevărului exclusiv în raport cu *Dasein*-ul. Modul de a gândi adevărul se află aici în legătură cu felul în care e definită fenomenalitatea. Uitarea, ascunderea, acoperirea sunt întemeiate în „neadevărul” *Dasein*-ului, adică în structura căderii. De aceea, uitarea ființei nu este aici altceva decât uitarea înțelegerii pe care *Dasein*-ul o are privitor la ființă. În această privință înregistrăm o schimbare de optică odată cu așa-numita *Kehre*. Retragerea ființei devine acum o trăsătură a ființei înseși. Ascunderea sau uitarea ei nu mai sunt întemeiate în constituția *Dasein*-ului, ci țin de esența adevărului ființei. Astfel, odată cu mutarea accentului de pe adevărul *Dasein*-ului pe adevărul ființei asistăm și la modificarea statutului fenomenalității (cf. și Jean-François Courtine). În *Sein und Zeit*, destrucția fenomenologică a interpretărilor cotidiene și realizarea proiectului autentic al *Dasein*-ului ar fi trebuit să conducă, în principiu cel puțin, la fenomenalizarea ființei *Dasein*-ului (în sensul „arătării de sine însuși pornind de la sine”) și, într-un al doilea moment, la fenomenalizarea ființei ca atare. Ambele etape vizau, pe diverse paliere, scoaterea din ascundere a ființei și ajungerea ei la o deplină stare de neascundere, una în

spatele căreia nu rămâne nimic altceva care să fie încă ascuns. Dimpotrivă, gândirea pusă în mișcare prin celebra *Kehre* heideggeriană lucrează cu un nou concept de fenomenalitate. Afirmând că ascunderea (uitarea, retragerea, „non-adevărul”) nu reprezintă opusul adevărului, ci latura esențială a adevărului, această gândire face posibil un nou capitol al fenomenologiei, deschizând astfel și un nou drum al filosofiei.

Întemeierea ontologică a înțelegerii, realizată de Heidegger și Gadamer, a reprezentat, desigur, un punct de cotitură în istoria hermeneuticii. Între cele două direcții ale gândirii hermeneutice – una ontologică și alta metodologică – se ivește o prăpastie ce pare de netrecut. Mizele lor sunt, și ele, total diferite. Cu toate acestea, în urma abordării ontologice se ivește următoarea întrebare: oferă aceasta o rezolvare problemei metodologice a hermeneuticii, sau doar o reformulează, conferindu-i o întemeiere filosofică? Textul „Raționalitate și adevăr în științele morale și politice. Problema acțiunii” (Corneliu Bîlbă) răspunde la această întrebare. Teza susținută este aceea că viziunea lui Gadamer asupra adevărului și înțelegerii nu oferă o soluție reală problemei lui Dilthey, din pricină că angajează un concept de limbaj ce nu admite comunicarea dintre text, acțiune și istorie, în același timp cu constituirea unui câmp autonom de semnificații. Diferitele teorii hermeneutice care au abordat această chestiune (Dilthey, Gadamer, Ricoeur) au izolat o anumită ordine a relației dintre text, acțiune și istorie și au operat cu definiții eterogene ale semnificației. În teoria lui Wilhelm Dilthey, problema înțelegerii acțiunii este precedată de o reflecție asupra conștiinței istorice. Acest lucru presupune mai întâi o analiză a condițiilor psihologice care permit cunoașterea individualității, apoi o teorie a istoriei care lămurește modul de raportare a conștiinței la datele tradiției și, în

sfârșit, o anumită concepție cu privire la statutul textelor și la rolul creațiilor de excepție în înțelegerea tuturor faptelor umane. Astfel, în epistemologia istoristă a științelor umane, sociale și politice, problemele care privesc cunoașterea acțiunii sunt absorbite în conjuncția dintre teoria naivă a textului și teoria globalizantă a istoriei. Cea dintâi vede în text expresia vieții psihice și îl înțelege prin reconstruirea trăirilor originale, în timp ce a doua consideră că formele de obiectivare a umanității sunt expresia unui spirit obiectiv egal și transparent în toate datele unei epoci. Înțelegerea acțiunii și, în general, a faptelor sociale are nevoie de mijlocirea creațiilor de geniu păstrate în textele marilor autori; acestea constituie oglinda epocii și, deci, norma interpretării. Chiar înțelegerea faptelor prezente ar avea nevoie de o corelare a factorilor psihologici cu factorii istorici, pentru a putea justifica rezultatele empatiei, prin analiză și comparație.

Respingerea gadameriană a vocației metodologice a hermeneuticii aduce modificări importante în problema înțelegerii acțiunii, în toate cele trei segmente. Dimensiunea psihologică a înțelegerii este abandonată și înlocuită cu logica situațională a dialogului dintre „eu” și „tu”. Categoriile conștiinței istorice sunt transformate în presupoziii prin care autoritatea tradiției se anunță în mod numai secvențial, din pricină că istoricitatea (autentică) distanțează și alienează (astfel, relația cu tradiția este ea însăși un dialog cu altul). Textul nu mai conține nici un adevăr gata făcut; el este un produs intermediar, întotdeauna deja interpretat, ceea ce îl propulsează în postura de model pentru o „lume” (ființa-întru-text). În aceste condiții, distincția dintre text și acțiune este lipsită de criterii ferme; faptul că textul este „model” nu înseamnă că se transferă acțiunii criteriile de inteligibilitate ale textului – nici nu există astfel de criterii – ci înseamnă, mai degrabă, că textul și acțiunea țin

amândouă de aceeași atitudine fundamentală prin care ființa umană se manifestă în lume, ca ființă înțelegătoare și producătoare (de sens). Gadamer consfințește această viziune prin deplasarea hermeneuticii către filosofia practică, o dată cu abordarea problemei înțelegerii din perspectiva retoricii. El află în dialog ființa autentică a limbajului, adică modul original de a semnifica (produce) lucruri prin rostire (*logos*). Hermeneutica regăsește, astfel, locul original din care poate fi pusă întrebarea (lui Austin, care este întrebarea cea mai veche cu privire la limbaj): „cum se fac lucruri cu vorbe?”. Dar, aici, grija pentru „cum” nu se arată în actul descrierii unui mecanism (așa cum se va întâmpla în filosofia actelor de limbaj): Gadamer evită abordarea metodologică, de dragul unei concepții ontologice despre adevăr. Pentru el, problema adevărului limbajului nu se rezumă la teoria actelor locuționare (ca la Austin și Searle) și nici măcar la teoria enunțului, ceea ce înseamnă că adevărul acoperă întregul domeniu a ceea ce are sens (până la urmă, ideea era deja anunțată în binecunoscuta formula gadameriană: „ființa înțeleasă este limbaj”). În acest cadru teoretic, înțelegerea acțiunii presupune, ca și înțelegerea textului, traducerea lor în limbajul viu al dialogului ori considerarea lor deja ca forme de dialog. De pildă, Gadamer consideră că textul juridic, a cărui funcție este de a fixa și prescrie acțiunea, prin limitarea interpretării, are o dimensiune dialogică importantă și că așa funcționează orice text care asumă modalitatea procesului verbal. „Ființa-întru-text” nu înseamnă că textul este o lume, ci că el este *întru* o lume, asemenea limbajului viu al conversației. Nici textul, nici acțiunea nu pot căpăta un grad de autonomie care să le promoveze în postura de obiecte ale cunoașterii metodice. Consecința este un fapt paradoxal: ființa-întru-text compromite orice concept pozitiv al istoriei, înțelegând aici istoria ca acțiune umană

ce constituie referința unei arhive. Hermeneutica lui Gadamer asumă istoria la început, prin conștiința distanțării alienante și a istoriei efectelor, dar nu o mai regăsește la sfârșit, ca pe o cunoaștere autentică. Reflecția critică la care îndeamnă hermeneutica nu este o cunoaștere în adevăratul sens al cuvântului, chiar dacă ea este în măsură să furnizeze un concept de adevăr. Gadamer utilizează un concept de limbaj prin care poate respinge reprezentarea, dar care nu mai lasă să fie reconstruită, la un alt nivel, referința. Științele istorice ar trebui atunci să adopte ca model limbajul poetic, considerat non-referențial, când mai normal ar fi să găsească resurse într-un limbaj referențial non-ostensiv. Un astfel de limbaj este cel al narațiunii, dacă este considerat din perspectiva teoriilor contemporane din lingvistică și semiologie, care admit să vorbească despre *lumea textului*. Aceste teorii, mai sofisticate și mai tehnice, permit să fie regăsită *lumea textului*, a acțiunii și a istoriei. Această cale a fost urmată de Paul Ricoeur, care a găsit o rezolvare problemei lui Dilthey fără să cadă în obiectivismul naiv și fără să compromită spiritul reflecției gadameriene asupra înțelegerii.

2. Obscurități metafizice și gândire speculativă

O experiență specială a adevărului, anume cea speculativă, poate fi pusă în evidență prin reflecția asupra unor locuri obscure „de profunzime”, pe care le-am numit „metafizice”. Dintre acestea, Marilena Vlad („Dincolo de ființă – o «transcendență uluitoare» și interpretarea ei neoplatonică”) investighează tipul de interpretare întâlnit în mediul neoplatonic, care se axează pe păstrarea liniei doctrinare a textelor interpretate. Tema prin intermediul căreia este ilustrată această practică interpretativă este chiar problema centrală a filosofiei neoplatonice, anume

cea a existenței unui prim principiu al realității. Autoarea identifică, înainte de toate, sursa acestei idei în filosofia greacă, pentru a analiza apoi felul în care ea a fost preluată și reinterpretată de gânditorii neoplatonici. În fapt, aceștia din urmă consideră că teza a fost deja enunțată de filosofi greci, doar că a rămas cumva ascunsă. Cu alte cuvinte, pentru neoplatonici, adevărul filosofic este deja dat, doar că nu e întotdeauna exprimat în chip explicit. Uneori pare a cădea în uitare, aflându-se pentru o vreme în stare de ascundere, pentru a ieși din nou la iveală în gândirea altor filosofi. Din acest motiv, arată Marilena Vlad, neoplatonicii cred că sarcina filosofiei nu este nici de a privi lumea în mod genuin, nici de a descoperi noi înțelesuri ale acesteia, ci de a reveni la ceea ce deja a fost gândit și spus, așadar la tradiție, aducându-i acesteia un spor de claritate. Tema cu care neoplatonicii s-au identificat plenar este chiar cea platonică a „principiului de dincolo de ființă”. În marginea ei, neoplatonicii s-au considerat a fi pur și simplu platonicieni, ei dorind doar să pună în lumină ceea ce mulți dintre urmașii lui Platon au pierdut din vedere. Cu toate acestea, locul din opera lui Platon invocat în legătură cu tema amintită este cunoscutul pasaj din *Republica* (509 b 9) în care filosoful grec discută problema „binelui de dincolo de ființă”. Întrucât Platon lasă în mod intenționat neclarificată această chestiune, neoplatonicii sunt nevoiți să caute alte locuri prin intermediul cărora poate fi gândită tema „principiului de dincolo de ființă”. Cel mai potrivit li se pare a fi pasajul din dialogul platonic *Parmenide* (142 a 9-10) în care este invocată ipoteza conform căreia „unul nici măcar nu este”. Astfel, arată Marilena Vlad, locul obscur din *Republica* primește o lămurire printr-un alt loc obscur, cel din *Parmenide*. Din două locuri obscure se naște o gândire sistematică și clară privitoare la realitatea

inteligibilă și la primul principiu care o guvernează. Aceasta înseamnă însă că în interpretarea neoplatonică poate fi descoperit un surplus de sens în raport cu textele lui Platon. Pretinsa fidelitate față de tradiție, arată autoarea, ascunde mai curând dorința de a profita de autoritatea tradiției, deși schema mentală în care se gândește acum este diferită de cea veche. Se poate totuși vorbi despre un dublu profit. Textele platonice, supuse unei istorii exegetice impresionante, au beneficiat, la rândul lor, de sensurile puse în joc de către interpretarea neoplatonică. Marilena Vlad vorbește, astfel, despre fertilitatea pe care o poate avea un loc obscur. În cazul de față, o întreagă tradiție este împulsionată sau chiar susținută de către un astfel de loc, deși ea îl depășește. Totodată, locul obscur este clarificat în acest fel, deși într-un nou sistem de referință. Autoarea tematizează astfel adevărul hermeneutic ca dublă punere în lumină (ca dublă apropiere, am putea spune) și deopotrivă ca dublă distanțare hermeneutică.

Asupra unei obscurități de ordin metafizic se oprește și Ștefan Afloroei, în textul său „Excuse și locuri obscure în interpretarea unui clasic”. Autorul arată că voința de clarificare, cu orice preț, a unui asemenea loc obscur produce deformări ideologice sau „foviste” care, împreună, generează un tip nou de obscuritate, ce definește gândirea unui timp. Așa stau lucrurile cu renumitul „dualism cartezian”, care constituie „un loc realmente obscur al gândirii moderne”. Dacă ținem cont că gândirea modernă stă să fie definită tocmai prin idealul cartezian al clarității și al distincției, afirmația de mai sus ne apare drept una paradoxală; se impune, prin urmare, clarificarea ei. Dacă „dualismul cartezian” poate fi considerat un loc obscur al filosofiei moderne, este pentru că „istoria recentă a gândirii filosofice a asumat-o definitiv, ca pe o teză sigură”. Această teză severă își are

originea în promovarea metafizicii carteziene de către un discipol al lui Descartes, pe nume Henri Leroy (sau Regius), care a înțeles de la filosof, în mod eronat, că omul este *ens per accidentum*, adică unitatea dintre suflet și trup este contingentă. Dar nimic nu vine să justifice, în scrierile lui Descartes, această interpretare. Dimpotrivă, acesta vorbește, chiar și în textele de început, despre distincție și nu despre separație, pentru ca mai târziu, receptiv la anumite întâmpinări critice, să insiste asupra relației intime dintre suflet și trup. Altfel spus, Descartes s-a străduit să surprindă tocmai unitatea lor substanțială, una ce suportă însă, pe un anumit plan, distincția acestora. Astfel, în *Pasiunile sufletului* (1645-1646), Descartes consideră pasiunile drept expresia cea mai evidentă a comunicării dintre suflet și trup. Totuși, în sens metafizic, modalitatea acestei relații nu poate fi clarificată conceptual. Dar acest lucru nu constituie o slăbiciune a gândirii lui Descartes, ci o limită a cunoașterii metafizice. Ideile metafizice, acelea care își au corespondentul doar în dogma sau în taina religioasă, devin adesea locuri obscure. Într-una din scrisorile sale către Elisabeta de Boemia (28 iunie 1643), Descartes afirmă: „Mie nu mi se pare că spiritul uman este capabil să aibă o concepție foarte clară despre diferența dintre suflet și trup și despre uniunea lor”. Gândirea speculativă întâlnește aici paradoxul dublei naturi, preluat de către Descartes din patristică, pentru că ar trebui să poată concepe că ele formează în același timp două lucruri distincte și unul singur. Ca urmare, voința de a reduce o problemă metafizică insolubilă la o schemă de gândire care să faciliteze predarea filosofiei carteziene și înțelegerea ei de către public a condus la o anomalie: ceea ce a fost făcut „clar” pentru public va fi fost preluat ca atare și transformat într-un *loc comun și obscur* al filosofiei moderne. Căci, de cele mai multe ori, ceea ce

este clar pentru cunoașterea comună, nu este deloc așa și pentru cunoașterea filosofică. Încercând să respingă obiecțiunile rezultate din neînțelegerea amintită, Descartes ne învață că relația dintre spirit și trup trebuie privită din trei unghiuri diferite: „unul propriu experienței cotidiene sau comune, un altul al intelectului pur, analitic și, în cele din urmă, unghiul de vedere cu adevărat metafizic” (Ștefan Afloroaei). Or, cel din urmă unghi de vedere este exact acela prin care accedem la o experiență metafizică a adevărului, una proprie gândirii speculative. În perimetrul acestei experiențe, gândirea nu se împiedică de aparenta contradicție a unor teze opuse, acestea apărându-i ca fiind pur și simplu circumscrise unei experiențe limitate și provizorii, indiferent dacă ea este cea exersată în viața cotidiană ori cea, doar aparent mai elaborată, a intelectului analitic. Când o anumită idee metafizică este separată de experiența care îi este proprie, anume cea a gândirii speculative, când nu mai este înțeleasă la scara care îi este adecvată, fiind aruncată în abstractul experienței cotidiene ori al celei conceptuale, ea devine pur și simplu un loc obscur, pe care fiecare îl înțelege în funcție de scheme interpretative împrumutate de aiurea și, astfel, neadecvate. Stă dovadă în acest sens deriva interpretărilor date filosofiei carteziene de-a lungul timpului și, în special, în ultima jumătate a secolului al XX-lea. Până la urmă, acest lucru s-a întâmplat cu fiecare dintre autorii considerați clasici, formularea unor interpretări discutabile conducând la îmbogățirea patrimoniului de idei al culturii occidentale. Sunt cunoscute în acest sens „neînțelegerile” de care s-au făcut vinovați Malebranche, Spinoza sau Leibniz, care au transformat profund filosofia carteziană. Dar nu despre acest lucru este vorba. Interpreții clasici și-au anunțat diferența punând un număr de întrebări textelor carteziene și purtând un soi de dialog cu Descartes. Ne

amintim în acest sens reformularea, de către Spinoza, a argumentului ontologic sau a definiției substanței, precum și criticile aduse acestuia de către Leibniz. În schimb, nu așa sau lucrurile cu interpretările mai recente. Analiza lui Ștefan Afloroaei ne aduce în atenție consecințele nefaste, sub raport filosofic, la care se ajunge atunci când interpretarea este animată de o „voință de adevăr” simplificatoare și monologică, moștenită prin tradiția modernă și preluată fără reflecție critică. În fond, autorul tematizează interpretarea literală ca maladie interpretativă. El scoate în evidență faptul că interpretarea literală reprezintă o formă de infidelitate față de gândirea autorului, atunci când ea omite anumite pasaje și se oprește doar la altele. Excesele literalității dau naștere unor ideologeme sau, mai simplu spus, unor interpretări ideologice. În numele „voinței de adevăr”, adică a adevărului-exactitate, supralicitat de către discipolul lui Descartes, care realizează o falsă interpretare literală, adevărul textului este de fapt trădat. „Dualismul cartezian” este o simplă „prejudecată cu forță istorică”. Propagată prin canalele pedagogice ale filosofiei moderne, ea a fost transformată în principiu de interpretare, în cadrul unei practici hermeneutice de școală.

În filosofia modernă, experiența speculativă a gândirii este readusă în atenție de către Hegel. La el se oprește Ioan Alexandru Tofan, care se interesează de modalitatea în care autorul *Fenomenologiei spiritului* a redeschis problematica raportului dintre esoteric și exoteric. În textul său („Despre posibilitatea misterului. Filosofie și ezoterism”), autorul pleacă de la asumția – ea însăși hegeliană – că filosofia (adică vederea finitului din perspectiva infinitului de către un spirit la început finit, dar transformat gradual de sesizarea infinitului) întreține un raport esențial cu *misterul*. Categoria misterului este

corelativă celei de *revelație* și ambele au legătură cu *adevărul* spiritului. Spus în termeni (poate) prea clari, orice formă istorică de filosofie nu este decât o etapă a manifestării spiritului în devenirea lui, adică o revelare a adevărului spiritului; cum adevărul momentan nu este adevărul absolut, filosofia integrează în exercițiul ei misterul, fiind în mod fundamental efort de clarificare și, deci, de eliminare a misterului. Astfel, raportul esoteric-exoteric nu mai privește cheștiunea publicului filosofiei (cum era cazul la Aristotel), ci se leagă de funcția sistematică a misterului în economia textului și a lumii. Acest lucru are consecințe importante asupra conceptului de interpretare, întrucât a interpreta nu mai (poate) însemna acum a (te) întreba, din locul publicului, ce anume a vrut să spună autorul; interpretarea înseamnă „transformare a obiectului, aducere a acestuia în situația de a fi inteligibil”, cum spune Tofan. În limbajul tehnic hegelian, aceasta înseamnă că (numai) filosofia are o misiune interpretativă, întrucât își traduce în limbaj propriu conceptual reprezentările de care uzează diferitele forme ale culturii: arta, știința, religia. Filosofia este interpretare în sensul că ea transformă reprezentarea în concept; procesiunea transformărilor (dialectice) de acest fel este fenomenologia, adică revelarea istorică a spiritului și istoria revelărilor lui. Tofan semnalează în acest sens raportul profund dintre filozofie și religie, la Hegel, arătând că acest raport cunoaște el însuși mai multe forme (istorice), corespunzătoare gradului de maturitate spirituală a gândirii filosofice. Evident, pentru istoria spiritului, forma cea mai interesantă a raportului dintre filozofie și religie o constituie gândirea/religia creștină, dat fiind că ea pune la dispoziție un „concept” de revelație și, deci, de adevăr; numai că acest concept nu este oferit ca atare, ci trebuie dezvoltat în mai multe momente ale istoriei occidentale: scolastica (stabilește

identitatea abstractă între conținutul religiei și al filosofiei), iluminismul (introduce opoziția între rațiune și credință) și idealismul german (face posibilă universalitatea concretă, prin identitatea dintre formă și conținut). În momentul propriu-zis hegelian, adevărul religiei se regăsește, fiind conținut în conceptul filosofic, care constituie o formă de „mărturie a spiritului”. Tofan insistă asupra înțelesului acestei sintagme în care vede, ca și Hegel, un adevăr profund al filosofiei. Și anume, în filosofia speculativă, opozițiile se închid precum rănile Mântuitorului și lasă să se vadă în toată strălucirea Adevărul revelat: salvarea prin filozofie pare asigurată. O dată cu această opțiune, care nu poate fi conținută în sistem decât ca element indecidabil, Tofan sesizează o problemă de mare importanță pentru înțelegerea locurilor obscure în textele filosofice. Și anume, în filosofia de sistem, nu mai este important ce anume a vrut să spună autorul; întreaga muncă interpretativă este supusă exigențelor unei hermeneutici care nu mai este a nimănui, nici a autorului, nici a interpretului. Ea este clarificare numai în măsura în care reușește să transforme reprezentarea în concept și să reveleze conținutul prin întruparea formei. Filosofia nu este interpretată, ci *se* (reflexiv) interpretează, iar „locul obscur” este momentul negativ prin care se înfăptuiește „depozitivarea reprezentării”.

3. Cum sunt posibile ereziile hermeneutice

Textele ce compun capitolul anterior evidențiază, în mod indirect, câteva situații în care apar diverse deviații ori abateri hermeneutice, excentricități sau erezii de acest fel, fie ele binevenite sau maladive, voite sau lipsite de intenție: preluarea unei tradiții în orizontul alteia, supralicitarea gândirii cotidiene ori a celei categoriale,

„trădarea” reprezentării prin trecerea ei în concept. O permanentă sursă a ereziilor interpretative o reprezintă interpretarea literală, ale cărei limite le investighează Valeriu Gherghel, în textul său „Flacăra lui Yah”. Situația tematizată este cea a prezenței – sau, mai bine spus, a absenței – numelui divin în versurile din *Cântarea cântărilor*. Multă vreme s-a crezut că numele divin este omniprezent în textul sacru, iar *Cântarea cântărilor* este, de fapt, descrierea fidelă a unei „dorințe metafizice” și, totodată, o invocatie a divinului. Rabinii pur și simplu nu au observat această absență, fapt pe care autorul îl privește ca o ciudată „orbire hermeneutică”. Din ce motive este absent acest nume? Una dintre ipotezele amintite, susținută de Abraham Ibn Ezra, este aceea că absența numelui divin se datorează autorilor *Estherei*, care ar fi evitat astfel posibila înlocuire, de către non-iudei, a acestui nume cu numele altor divinități. Autorul investighează apoi ipoteza conform căreia numele divin apare totuși în *Cântarea cântărilor*, dar sub forme ușor diferite. Bunăoară cuvintele compuse „bi-tseva’ot”, ce poate fi tradus ca „Domnul oștirilor [celeste]”, și „shalhebetyah”, adică „un foc imens” sau „focul lui Yah” – presupunându-se că „Yah” este o prescurtare a lui YHWH –, reprezintă posibile forme ale numelui divin. Există însă și interpreți care susțin că cele două nume sunt de origine seculară, fapt care dovedește, după ei, că numele divin este totuși absent din *Cântarea cântărilor*. Autorul însuși înclină către această din urmă teză. Revine, astfel, întrebarea: din ce motive este absent numele divin?

Caracterul erotic al *Cântării cântărilor* nu a rămas, desigur, neobservat. Luând act de acest bizar aspect, exegeții rabbini au propus diverse interpretări, în cele mai multe cazuri mai curând arbitrare. Ideea lor principală,

arată Valeriu Gherghel, este că scrierea prezintă, în chip indirect, legătura dintre Dumnezeu-Adonai și poporul lui Israel, o legătură, în fond, „aproape conjugală”. Această legătură primește, de-a lungul vremii, interpretări simbolice, alegorico-spirituale și chiar mistice. S-a mers până acolo încât s-a afirmat că acest text nici nu are o semnificație literală, „unica lui semnificație fiind de ordin spiritual”. Dacă acceptăm această teză, mai are vreun rost să cercetăm dacă numele divin este prezent în textul amintit? O ipoteză ce trebuie luată în seamă spune că absența numelui divin se datorează unei „rețineri ritualice”, impusă prin cea de-a treia poruncă primită de Moise pe Sinai: „să nu ieși numele Domnului în deșert”. Exprimarea indirectă și aluzia metaforică au rațiuni profunde, teologice, dar sunt impuse și de tema poemului, care constă într-o vastă metaforă erotică. Apoi, arată autorul, „orbirea hermeneutică” deja amintită – altfel spus, faptul că rabbini nu observă absența numelui divin din poem – nu reprezintă, de fapt, o „abatere hermeneutică”. Dimpotrivă, aceasta ține de firescul lecturii pe care ei o fac, una ascetică, „dureroasă”, eroică, abținută în raport cu dorința erotică. Orbirea invocată, deci, nu e altceva decât autocenzura – de tip spiritual – pe care exegeții, aproape în unanimitate, o pun la lucru atunci când au de-a face cu stratul literal, evident erotic, al poemului.

În filosofia apuseană, autorul care a cunoscut probabil cea mai mare densitate de interpretări deviante este, fără îndoială, Platon. Dacă judecăm scrierile sale împreună cu istoria receptării lor, observăm că un important loc al filosofiei platoniciene care a fost adesea răstălmăcit de către posteritate este chiar termenul *philosophia*. Exact acest loc obscur reprezintă tema textului lui Sorin Bocancea, „Platon. Filosofia ca politică”. A fost oare Platon un intelectualist, așa cum l-a receptat o întreagă

tradiție începând cu Aristotel? A socotit el oare filosofia ca fiind o activitate strict contemplativă, fără legătură cu viața practică? Ce înseamnă filosofia pentru Platon și unde începe „platonismul”? La Platon, filosofia este drumul către adevăr, pe care individul se înscrie doar împreună cu semenul său, așadar prin dialog. Este acel drum care, odată intuit, modifică din rădăcini situația existențială a omului. În termenii lui Pierre Hadot, el este un exercițiu spiritual desfășurat împreună cu celălalt. Tocmai din acest motiv, argumentează Sorin Bocancea, filosofia și politica nu pot fi separate. Căci tocmai dimensiunea politică oferă filosofiei latura ei dialogică. Ea face ca filosofia să fie reflecție împreună cu celălalt, și nu meditație solipsistă. Filosofia și politica formează deci un tot. Distinse de Platon numai în vederea analizei, ele sunt de fapt științe ale verosimilului. Poate părea neobișnuit să credem că filosofia, desăvârșită la Platon ca dialectică, se înscrie în sfera, aparent modestă, a verosimilului. Argumentația autorului este însă perfect plauzibilă: adevărul este metoda, calea, orientarea către principii, „dibuirea” lor mai curând practică decât teoretică. De aceea, metoda nu ne oferă o cunoaștere determinată, ci posibilitatea oricărei cunoașteri. Pentru aceasta, ea nu acționează numai la nivel teoretic, ci și în planul formării omului ca ființă rațională. Filosoful, susține autorul, nu este cunoscător fără rest al Ideilor, ci doar iubitor de cunoaștere. Se află permanent pe drumul formării de sine. Iar edificarea de sine, după cum am văzut, e imposibilă în absența politicii. Gândirea lui Platon operează într-o zonă prealabilă separării abstracte a filosofiei de politică, artă ori pricepere practică. Ea este, în esență, un proiect paideic. Cum inspirat scrie autorul, „filosofia nu este o pregătire pentru moarte, cum credea Socrate, ci o pregătire pentru viață”. O astfel de pregătire este chiar dialogul. Iată din e motiv este necesară

dialectica. Așa cum am văzut, ea nu rămâne în sfera înaltă a contemplării pure, ci o unește pe aceasta cu sfera practică a vieții. Acest sens al filosofiei este, de fapt, înțelesul ei curent încă înaintea lui Platon. Iar acesta nu face decât să continue un proiect care plasa filosofia în interiorul cetății, adică în locul din care ea izvora și pe care voia, mai apoi, să-l modeleze după chipul ei.

Cum apar însă ereziile hermeneutice în discursul teologic, adică exact acolo unde ele sunt de-a dreptul interzise? Problema este analizată de Anton Adămuț, al cărui text („De-a stânga și de-a dreapta *Psalmului* 13, 1”) constituie un exercițiu pe marginea conceptului de obscuritate hermeneutică. Autorul abordează problema originii acestui concept în exegeza biblică. Vorbind despre cauzele neînțelegerii, Augustin (în lucrarea *De dialectica*) făcea distincția între ambiguitate și obscuritate: un loc ambiguu este acela care poate fi luat în mai multe sensuri, pe când locul obscur nu poate fi înțeles în nici un fel sau poate fi înțeles numai în mică măsură. Adămuț sugerează că distincția este ea însăși ambiguă – în măsura în care dialectica tinde să sfideze logica, prin infidelitate: a explica (interpretând) obscuritatea, presupune a vedea mai întâi ambiguitățile și a le distinge. Totuși, faptul că există mai multe tipuri de obscuritate, din care unele se aseamănă cu ambiguitatea, ar putea să aducă o clarificare de natură să atenueze indignarea simțului logic. Însă nu ne vom putea aștepta ca logica – cea a minții – să fie pe deplin satisfăcută atunci când e vorba să fie definite conceptele hermeneuticii teologice, așa cum este cazul obscurității. Motivul este acela că, în cazul Scripturii, obscuritatea (sau clarificarea) revendică cealaltă logică, pe care Pascal a numit-o „a inimii”. Adămuț nu vorbește în textul său despre Pascal, dar se subînțelege, din cele spuse de el, că aforismul pascalian (Pascal, *Pensées*) își află condiția de

inteligibilitate în versetul 1 din Psalmul 13: „Nebunul zice în *inima* lui: nu este Dumnezeu” [sublinierea noastră]. Plecând de la acest loc obscur, Adămuț analizează problema exegezei patristice medievale, intuind că pasajul cu pricina este de cea mai mare importanță pentru expunerea conceptului de obscuritate în exegeza biblică. În forma sa normală, exegeza modernă este animată de principiul clarificării pasajelor obscure prin pasajele clare, după cum recomandau Chladenius ori Schleiermacher. Dimpotrivă, ceea ce se spune în versetul 1 din Psalmul 13 implică o condiție fundamentală a înțelegerii prin „logica inimii”: fără credință prealabilă, înțelegerea nu este posibilă. Acest fapt pare să modifice perspectiva carteziană asupra interpretării, întrucât claritatea și distincția invocate de spiritul metodic nu mai constituie o condiție pertinentă. Iată de ce, Adămuț își canalizează efortul către clarificarea termenului *insipiens* (*dixit insipiens in corde suo: Non est Deus*), al cărui statut este, din start, ambiguu. Și anume, termenul *insipiens* este „suficient de obscur”, el poate însemna „nebunul”, „ignorantul”, „smintitul”, „nesocotitul”, dar semantica biblică este mai largă, incluzând, de asemenea sensurile: „necredincios”, „batjocoritor”, „răzvrătit”, „neascultător”.

Adămuț sistematizează interpretările lui *insipiens* astfel:

a) o interpretare istorică (a comentatorilor evrei) ce identifică prin acest termen pe „neamurile” pe care Dumnezeu nu le-a ales și care asupresc pe Israel, într-un fel sau altul;

b) interpretarea polemică antisemită (majoritatea comentatorilor medievali) avansează ideea că *insipiens* este evreul ce nu recunoaște divinitatea lui Christos;

c) o altă interpretare polemică identifică, într-un pasaj înrudit (*Psalmul* 52), pe *insipiens* cu „păgânii”;

d) o variantă radicală a interpretării creștine antisemite confiscă *Vechiul Testament*, susținând că evreul care neagă divinitatea lui Christos îl neagă și pe Dumnezeu.

Diversitatea interpretărilor date *Psalmului* 13:1 constituie orizontul în care a fost posibilă formularea argumentului ontologic, de către Anselm. Și anume, geniul și originalitatea lui Anselm constau în depășirea exegezei care încearcă să distingă chipul celui nesocotit precum și marca sa culturală. În *Proslogion*, termenul *insipiens* capătă un sens absolut, în sensul că întrebarea *cine* (este nesocotit)? este înlocuită de întrebarea *cum* (gândește cel nesocotit)? Mai precis, prin argumentul anselmian nu se demonstrează ceea ce nici nu poate fi demonstrat (adică existența lui Dumnezeu); mai degrabă, proba are un sens negativ, consideră Adămuț pe linia unor interpretări relativ recente. „Îi este imposibil gândirii de a afirma că Dumnezeu nu există sub pretextul că ea îl gândește (pe Dumnezeu) ca neexistând”. *Proslogion* vorbește în realitate împotriva gândirii *autonome* care, prin *auditus rei*, neagă adevărul credinței. Argumentul ontologic are sens numai pentru o *gândire teonomică* (în sensul lui Paul Tillich). Ca urmare, conchide Adămuț, „raționamentul lui Anselm nu e un argument în favoarea existenței lui Dumnezeu, ci o analiză a gândirii omenești”.

4. Adevăr și instituire pragmatică a sensului

Ideea că dialogul și critica reprezintă modalitățile esențiale ale exercițiului hermeneutic a fost susținută și de filosofi provenind din tradiții intelectuale diferite, dacă nu chiar opuse celor discutate până acum. Școala raționalismului critic, inițiată de Karl Popper, a insistat destul de mult asupra importanței dezbaterii polemice în stabilirea sensului unor texte transmise de tradiție. De

această problemă se ocupă, în volumul de față, Gerard Stan, care s-a ocupat mai multă vreme de filosofia lui Popper. În textul său „Adevăr, reprezentare și interpretare”, Stan semnalează că este posibil să vedem problema hermeneutică în contextul distincției dintre filosofii constructiviste și filosofii polemice. Scrierile lui Karl Popper aparțin, în cea mai mare parte, filosofiei de tip polemic, așa cum indică în special *Societatea deschisă* și *Mizeria istoricismului*. Interpretările celebre date de Popper textelor clasice țin de o *hermeneutică proiectivă*, întrucât ele instituie un sens, în loc să descopere unul. În corelație cu teoria sa despre adevăr, Popper conturează o concepție asupra interpretării în care sensul, o dată cu adevărul, nu mai este considerat ca fiind manifest. Acest lucru îl conduce pe Gerard Stan la formularea tezei că, „în activitatea de interpretare, hermeneutul nu trebuie să fie în căutarea vreunui adevăr, ci în căutarea unor mijloace cât mai adecvate cu ajutorul cărora să exprime interesele proprii sau pe cele ale comunității”. Exemplificarea modului în care funcționează, la Popper, acest principiu hermeneutic, este făcută cu ajutorul unui „experiment imaginar”: plecând de la interpretările date de Popper lui Platon, Hegel, Marx etc., Stan se întreabă cum ar arăta o istorie a filosofiei scrisă de Popper. Dat fiind interesul lui Popper pentru destinul occidental al conceptelor de *libertate* și *cunoaștere*, chestiunea revine la o discuție referitoare la modalitatea de „selectare a informației relevante” pentru interpretarea istorică și la construirea unui model capabil să surprindă „logica evenimentului”. Un astfel de model a fost propus de hermeneutica modernă, dar autorii relevanți (Schleiermacher, Dilthey) nu au sesizat că „reconstrucția logicii unei situații reprezintă un proces selectiv”. Prin urmare, interpretarea istorică presupune înțelegerea unui fapt sau eveniment în acord cu principiul

selectivității: aceasta înseamnă că hermeneutica proiectivă nu este o exegeză, căci ea nu reconstituie doctrine și texte, ci reconstruiește logic un profil filosofic din punctul de vedere al propriilor teze ale interpretului. Instituirea unui sens trebuie să răspundă exigențelor de coerență și fertilitate. Dar se poate obiecta aici că așa au procedat chiar Hegel și Marx, autori ideologici pe care Popper i-a etichetat drept istoriciști. Stan arată însă că acuza de historicism nu poate fi admisă, în cazul lui Popper, deoarece *Societatea deschisă* nu este o utopie liberală, iar raționalismul critic nu impune o interpretare unică a lumii istorice. Dimpotrivă, principiul subiectivității permite exercițiul punctelor de vedere: hermeneutica proiectivă este o filosofie polemică. În schimb, Stan admite că putem identifica la Popper o formă de interpretare ideologică. Folosind terminologia lui Eco, el arată că trebuie să înțelegem prin interpretare ideologică orice utilizare a textului care se situează pe axa receptorului (*intentiones lectoris*) fără să țină prea mult cont de exigențele impuse de axa formală (*intentio operis*) și de origine (*intentio auctoris*). Din acest loc, hermeneutica proiectivă apare ca o deformare a textului, întrucât fertilitatea interpretării este o funcție a criteriului de selecție. „Ideea regulativă a interpretării de tip ideologic nu este și nu poate fi adevărul”, afirmă Stan, întrucât interpretul este „animat de dorința de a spune ceva despre sine și despre comunitatea din care face parte”. De fapt, credem noi, ideea de adevăr poate fi în continuare acceptată, cu condiția de a o înțelege ca adevăr pragmatic, în tradiția unui filosof precum Richard Rorty. Plecând de la exemplul lui Popper, autorul arată că interpretarea ideologică nu are neapărat o conotație negativă, dat fiind că ea poate să exprime onestitatea intelectuală și principiul moral. Stă dovadă în acest sens faptul că autorii care au asumat în scrierile lor misiunea

profetică de a spune Adevărul și de a rezolva în mod definitiv problemele umanității au devenit, prin forța împrejurărilor, niște mistificatori. Raționalismul critic propune, de aceea, ca problemele filosofiei să fie rezolvate prin discuție critică: important este nu să renunțăm la ideile și credințele noastre, ci să admitem să le supunem discuției și criticii din partea celorlalți. Credința că libertatea trebuie respectată este o credință ca toate celelalte; numai împărtășirea acestei credințe de către o comunitate – comunitatea oamenilor liberi – îi dă forța de a respinge tirania.

Un spațiu privilegiat al teoriilor „instituționaliste” este cel al esteticii contemporane. În textul său „Obscuritatea aparențelor: adevăr și validitate în interpretarea operei de artă”, Cristian Nae pleacă de la o întrebare fundamentală a esteticii actuale: ce anume califică un obiect ca fiind operă de artă? Cu alte cuvinte, care este criteriul prezenței unei opere de artă? Cum se face că, în perimetrul artei contemporane cel puțin, două imagini identice din punct de vedere perceptiv pot constitui două opere de artă diferite? Premisa de la care pornesc întrebările de mai sus este aceea că opera de artă necesită o interpretare chiar la nivelul cel mai elementar, acela care identifică un obiect ca fiind operă de artă. După Cristian Nae, acest fapt echivalează cu a susține că opera de artă este un „loc obscur” deoarece ea este calificată ontologic doar prin mijlocirea unei interpretări. Desigur, întreaga discuție pornește de la celebrele exemple ale *readymade*-urilor lui Duchamp și ale *cutiilor Brillo* expuse de Andy Warhol la galeria Stable din New York în 1964. Ce anume face ca un obiect obișnuit să devină operă de artă atunci când este expus într-o galerie de artă și pus, astfel, sub un anumit concept? Cum distingem obiectele artistice de cele non-artistice? Autorul analizează pe larg răspunsul pe care îl dă Arthur C.

Danto. Pentru filosoful american, un obiect este calificat drept operă de artă prin intermediul unei *interpretări constitutive*. Interpretarea, așadar, constituie ontologic opera de artă: aceasta din urmă nu este un simplu obiect, ci un obiect semnificant, lingvistic, având funcția de a reprezenta. Operei de artă îi sunt specifice, prin urmare, semnificarea și expresia. Construcția operei de artă, realizată de către publicul receptor, poate porni chiar de la titlul ei, cu ajutorul căruia este operată o selecție preliminară a datelor perceptive relevante.

Analiza lui Cristian Nae este, în această privință, extrem de complexă. El susține, cu perfectă îndreptățire, că „interpretaționalismul” lui Danto este o ontologie hermeneutică, dar una care, spre deosebire de proiectele omonime ale lui Heidegger ori Gadamer, necesită o reflecție epistemică asupra validității interpretării. Ea revendică, în fond, un concept „tare” al adevărului. Analiza lui Danto este plasată într-un context filosofic mai larg. Pentru Umberto Eco, bunăoară, criteriul validității interpretării este, la fel ca pentru Goodman, unul coerentist: „adevărul” interpretării se află în dependență de construcția, de către lector, a lumii posibile prezente în text sau, în cazul nostru, în opera de artă. Interpretarea constitutivă, despre care vorbește Danto, descrie de fapt activitatea de creație a metaforelor. Însă metaforele nu pot fi corecte ori incorecte. Ele nu se supun criteriului sever al validității. În consecință, ele nu au nici valoare alethică. Doar reconstrucția metaforelor poate fi adevărată ori falsă. Danto pune accentul pe reconstrucția intenției semantice a autorului. Din acest punct de vedere, el este un „intenționalist”. Însă pentru înțelegerea intenției autorului este necesară buna cunoaștere a *lumii artei*, prin care este câștigată o *atitudine* și o competență specifice, care îi permit publicului să identifice un obiect *ca* operă de artă. Cele

două idei enunțate mai sus – accentul pus pe intenția autorului și cerința epistemică de familiarizare cu lumea artei – prezintă și anumite dezavantaje. Prima dintre ele ar putea conduce la teza conform căreia există o unică interpretare corectă. Aplicat la opera de artă, acest principiu transformă, de fapt, receptarea în simplă exegeză. Acest neajuns este adâncit de cea de-a doua idee, care propune transformarea receptorului de artă în veritabil specialist. Acest pericol, arată Cristian Nae, poate fi numit „academism”.

În ultima parte a textului său, Cristian Nae optează pentru o versiune neo-pragmatistă a interpretării operei de artă. În opinia sa, opera de artă se adresează nu doar specialistului, ci și publicului larg. În plan hermeneutic, aceasta înseamnă că opera de artă se supune nu doar actului „elitist” al interpretării – adică al decodificării semantice și al explicitării critice –, ci și experienței estetice de primă instanță a oricărui receptor, experiență care nu e alta decât cea a simplei înțelegeri. Distincția dintre înțelegere și interpretare este relevantă pentru orice ontologie hermeneutică. Proiectul gadamerian, bunăoară, nu reprezintă o abordare a faptului interpretării metodice, ci o descriere fenomenologică a fenomenului înțelegerii – a modului în care el se articulează în ființa umană prin fiecare act al omului. Exigența severă a validității, impusă de către Danto, este astfel „slăbită”. Cu cât ne îndepărtăm mai mult de pretenția validității (a adevărului epistemic), cu atât mai mult sporesc valențele ontologice ale proiectului lui Danto.

Reflectând asupra unui concept mai larg de interpretare, putem realiza că obscuritatea este constitutivă procesului de înțelegere și că, așa cum arăta Schleiermacher, universală este numai neînțelegerea. Această constatare nu este punctul nodal al unei forme de scepticism hermeneutic, ci expresia însăși a dependenței

dintre înțelegere și „lumea vieții”. Găsim în textul lui Adrian Poruciuc câteva sugestii în acest sens. Textul său, intitulat „Etimologie populară și etimologie asociativă”, ridică o chestiune esențială, din punctul nostru de vedere, cu privire la condiția interpretării în cunoașterea lingvistică comună. Mai precis, analiza modului de formare a etimologiilor populare lasă să se întrevadă dimensiunea dialogică a cunoașterii lingvistice, pe care a relevat-o Gadamer. Lingvistica diacronică și cea comparativă pun în lumină dependența competenței lingvistice de anumite alegeri (performanțe) din trecut; iar, după cum ni se pare, acestea suportă fără rezerve o înțelegere prin filosofia gadameriană a limbii. Firește, din interiorul disciplinei proprii, A. Poruciuc nu recurge la hermeneutica lui Gadamer, ci la psiho- și sociolingvistică; dar noi vom traduce observațiile sale în limbajul filosofiei hermeneutice. Mergând pe linia observațiilor făcute de autor, trebuie remarcat faptul că termenul „etimologie populară” ridică o serie de probleme de natură epistemologică și hermeneutică. Conform definiției unui dicționar american (AHD), citat de Poruciuc, etimologia populară ar fi „o modificare în formă a unui cuvânt sau fraze, rezultând dintr-o noțiune populară *incorectă* a originii sau semnificației termenului, sau din influența unor termeni familiari considerați *greșit* ca fiind analogi”. Autorul observă că cei doi termeni subliniați (engl. *incorrect* și *mstakenly*) sugerează că „etimologia populară trebuie tratată ca un fenomen negativ”. În schimb, din perspectivă psiholingvistică, se poate arăta că erorile de interpretare ale vorbitorului comun se nasc din dorința de a produce un discurs transparent și de a exercita o formă de control asupra limbii. Nu vom intra în detalii cu privire la exemplele oferite de lingvist, în schimb profităm de

materialul oferit pentru a evidenția câteva puncte de legătură cu chestiunea hermeneutică.

În primul rând, ar fi problema exactității și a rigorii lingvistice. A considera etimologiile populare din perspectiva ignoranței vorbitorilor și a erorilor de interpretare înseamnă a te raporta la limbă cu niște criterii de obiectivitate care, fiind mult prea rigide (față de istoricitatea limbii), sunt prea puțin riguroase (precum conceptul de rigoare în „științele spiritului”, după Heidegger). În ce privește această problemă, hermeneutica filosofică arată că *decizia* privitoare la actualizarea semnificației prin utilizarea unei expresii lingvistice este dependentă de structura înțelegerii, adică de prejudecăți, iar acest lucru este valabil atât în cazul vorbitorului oarecare, cât și în cazul lingvistului. Totodată, întrucât „alunecările populare etimologice s-au petrecut în număr mai mare în perioade și zone în care au lipsit [...] factorii normativi [...] în epoci la care nici nu avem acces” (spune A. Poruciuc), este evident că fenomenul respectiv trebuie tratat în chip pozitiv, ca material empiric ce se oferă analizei lingvistice.

În al doilea rând, fenomenul etimologiilor populare, pe care ni-l aduce în atenție Adrian Poruciuc, poate fi considerat ca o ilustrare a concepției gadameriene despre limbă. Pentru Gadamer, limba nu este numai un *mijloc* de comunicare, ci este un *mediu universal* în care este posibilă înțelegerea lumii și întâlnirea cu altul, în forma dialogului. Discutând chestiunea înțelegerii, Gadamer arată că traducerea (dintr-o limbă în alta, dar și în interiorul aceleiași limbi) constituie modelul veritabil al înțelegerii, întrucât prin traducere se operează o transpunere a sensului în sistemul prejudecăților proprii, dar, în același timp, și o negociere cu privire la sens, având ca fir călăuzitor „lucrul însuși”. Etimologiile populare ar fi, deci, o oglindire a modului în care

funcționează limba la nivelul comun, după modelul dialogic, încă lipsit de dimensiunea reflecției critice (a lingvisticii sau a filosofiei limbii); totuși, ele trădează „grija pentru limbă” la un nivel prealabil, intuitiv. Problema este că lingvistul sau filosoful pot rata complet legătura cu geniul limbii, atâta vreme cât prețuiesc exactitatea tehnică. Căci, de pildă, numind prin cuvântul *delavariță* sau *delavară* un soi de struguri care se numesc la origine *delaware* (exemplul este preluat din Poruciuc), legiuitorul popular al numelor a schimbat, prin deplasare fonetică, sensul și motivația sensului inițial. Lingvistul poate strâmba din nas sau poate zâmbi condescendent, așa cum se și întâmplă de fapt (ne-o spune, de asemenea, Poruciuc). Pentru lingvist obiectul este *limba*, dar el nu știe nici ce gust are *delavara*, nici când trebuie să fie culeasă: îi lipsește o anumită înțelegere prealabilă. La acest nivel poate fi reperată dimensiunea hermeneutică autentică a problemei etimologiilor populare: înțelegerea limbii necesită un dialog permanent între mânuitorul de cuvinte și mânuitorul de lucruri. Așa cum rezultă din scrierile lui Heidegger sau din cele ale lui Gadamer, această mediere între reflecție și experiență o realizează numai poetul.

CORNELIU BÎLBĂ
GEORGE BONDOR

Capitolul 1

Problema adevărului în filosofia hermeneutică

GEORGE BONDOR

Adevăr hermeneutic și metodă fenomenologică
în *Ființă și timp*¹

Hermeneutical Truth and Phenomenological
Method in *Being and Time*
(Abstract)

The aim of the present paper is to analyse the way in which Heidegger's work Being and Time is based on the relationship between four concepts with methodological function: phenomenon – logos – interpretation (Auslegung) – truth. This relationship describes the methodological code of the Heideggerian analysis: the definition of the phenomenality, the identification of the only possible phenomenon (being) that satisfy the phenomenological definition and the drafting of the way of access to being. Truth as disclosedness (Erschlossenheit) belongs to the constitution of being of Dasein and it is not primordially a determination of the statements. Dasein is at the same time „in untruth” because the falling prey (Verfallen) belongs equiprimordially to its constitution. In the last part of the paper we identify the main changes of the concept of truth and of the meaning of phenomenality after the well-known Heideggerian Kehre.

¹ Textul de față prezintă câteva dintre rezultatele unei cercetări finanțate, în cadrul unui Rückkehrstipendium, de către Fundațiile Alexander von Humboldt și Hertie.

Hermeneutica facticității și sursele ontologiei

În lucrarea de *Habilitation* despre Duns Scotus (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916), Heidegger își propune sarcina – în fond extrem de ambițioasă – de a reunifica istoria și temporalitatea, pe de o parte, cu imuabilitatea și pretenția de validitate, caracteristici dintotdeauna ale „logicului”, pe de altă parte. Ideea centrală ce străbate deopotrivă lucrarea timpurie și primele sale cursuri este aceea că este necesară o regîndire a categoriilor pornind de la temeiul lor factic, care nu e altul decît viața conștiinței. Altfel spus, categoriile nu sînt entități derivate, în chip abstract, dintr-un intelect ce a pierdut contactul cu viața. Dimpotrivă, ele derivă din viața ca atare. Valoarea lor obiectivă trebuie probată pornind chiar de la viața conștiinței, de la „spiritul viu”, prin definiție istoric și temporal¹. Tînărul Heidegger anunță astfel un drum propriu în filosofie, aflat într-o explicită concurență cu orientările influente ale timpului, îndeosebi cu neokantianismul. Mai întîi, evidențiind cerința validității și a obiectivității categoriilor, el evită discursul simplist de tip antropologic. Pe scurt, subiectul empiric nu poate funcționa ca fundament al filosofiei. În al doilea rînd, discursul filosofic nu poate urma îndeaproape nici maniera transcendențială de a gîndi. Așadar nici eul

¹ Conceptul de „spirit viu” este preluat de la Dilthey, fiind folosit în primele prelegeri heideggeriene pentru a desemna ființarea umană. Cf. Gianni Vattimo, *Introduction à Heidegger*, traduit par Jacques Rolland, Les Éditions du Cerf, Paris, 1985, pp. 13-15; Otto Pöggeler, *Drumul gîndirii lui Heidegger*, traducere de Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 1998, pp. 16-18.

empiric, nici eul transcendentă nu mai pot constitui un veritabil început al filosofiei. Unicul teren ferm din care trebuie să izvorască exercițiul filosofic este istoricitatea „spiritului viu”, numită mai târziu „facticitate a existenței”. Expresia era destinată să indice că solul în care se originează eul pur este însăși existența factice, din care cresc și se hrănesc toate raporturile noastre față de lume, teoretice sau practice. Aceasta devine chestiunea fundamentală a cursului din semestrul de vară al anului 1923, *Ontologie (Hermeneutica facticității)*¹. „Viața”, „spiritul viu” desemnează deja aici „*Dasein*-ul propriu”, definitiv impregnat de situarea sa factice². Întreaga cercetare e numită apoi, sintetic, *hermeneutică*. Aceasta din urmă este nu easte însă concepută în sensul unei banale teorii despre interpretare, ci ca „manieră unitară de a ataca, a aborda, a accede, a interoga și a explicita facticitatea”³. Prin intermediul ei *Dasein*-ul câștigă atât accesul la faptul propriei înstrăinări, al căderii sale, cât și puțința de a-și descoperi propria libertate, iar astfel de a dobândi o autentică înțelegere de sine. Deoarece *Dasein*-ul este deja înzestrat cu această decisivă alternativă a posibilităților sale autentice ori inautentice, hermeneutica este chemată să joace rolul unei „treziri” din starea de alienare căreia i se abandonează în mod curent: „Hermeneutica are sarcina să facă *Dasein*-ul de fiecare dată propriu accesibil și comunicabil, în caracterul său de

¹ Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, în *Gesamtausgabe* (în continuare GA), Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.

² „Faktizität ist die Bezeichnung für den Seinscharakter «unseres» «eigenen» *Daseins*.” (p. 7).

³ GA 63, p. 9: „die einheitliche Weise des Einsatzes, Ansatzes, Zuehens, Befragens und Explizierens der Faktizität”.

ființă, tocmai acestui *Dasein*, să pornească în urmărirea înstrăinării de sine de care este atins *Dasein*-ul. Prin hermeneutică se configurează o posibilitate a *Dasein*-ului de a deveni și de a fi, pentru sine însuși, *în modul înțelegerii*.¹ Este motivul pentru care înțelegerea la care accede *Dasein*-ul reprezintă, în cele din urmă, o „stare de veghe” (*Wachsein*) cu privire la sine: „Tema cercetării hermeneutice este *Dasein*-ul de fiecare dată propriu, și anume unul interogant în manieră hermeneutică cu privire la caracterul său de ființă, în intenția de a iniția o trezire radicală a lui însuși.”² Nu întâmplător, această hermeneutică prezintă totodată caracterul unei *Destruktion*: trebuie supuse destrucției acele niveluri solidificate ale explicitării, acele *Ausgelegtheiten* ce conduc *Dasein*-ul în afara lui însuși, în registrul „căderii”. Înainte de toate, hermeneutica trebuie să demonteze acea formă împietrită a explicitării care a ajuns să fie dominantă, să deconstruiască tendințele și căile ascunse de explicitare și, nu în ultimul rând, să ajungă, printr-o *întoarcere deconstructivă* (*im abbauenden Rückgang*), la sursele originare ale explicitării înseși. De aceea, „hermeneutica își îndeplinește sarcina doar pe calea destrucției.”³

¹ GA 63, p. 15.

² GA 63, p. 16.

³ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und Göttinger Philosophische Fakultät [1922]*, hrsg. von Günther Neumann, Philipp Reclam jun., Stuttgart, p. 34. Pentru alte precizări referitoare la hermeneutica facticității, a se vedea și: Jean Grondin, „Le passage de l’herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer”, in: *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, 2003, pp. 60-

Ce are însă de a face cu „ontologia” acest raport dintre „hermeneutică” și „facticitate”? Și cum anume stau ele împreună? Termenul de „ontologie” e menit să indice că în joc nu este un act de cunoaștere, prin care am accede la un „obiect” numit „facticitate a existenței”. Dimpotrivă, *Dasein*-ul propriu, de fiecare dată acest *Dasein* (*jeweilig dieses Dasein*), iremediabil atins de situarea sa factice, asumă radical o așa-numită grijă față de sine, față de modul în care se împlinește, de fiecare dată, facticitatea existenței sale. Ființarea umană trăiește clipă de clipă în modalitatea explicitării, iar tematizarea facticității este una hermeneutică deoarece se întemeiază în obiectul ei, *Dasein*-ul, capabil, nevoit, ba chiar chemat să realizeze respectiva explicitare, tocmai în virtutea grijii față de sine ce-i este definitorie¹. În alți termeni, *Dasein*-ul este un *ens hermeneuticum*, iar accesul la facticitatea sa este, de asemenea, eminent hermeneutic². Metoda este însă cea fenomenologică, iar caracterul hermeneutic al demersului heideggerian derivă din metoda asumată.

67; Theodore J. Kisiel, *The genesis of Heideggers Being and Time*, University of California Press, Berkeley, 1993).

¹ „Din punctul de vedere al «obiectului» ei, hermeneutica, văzută ca pretinsă cale de acces la acesta [la obiectul ei, adică *Dasein*-ul: n.n.], indică faptul că el își are ființa prin aceea că e capabil de explicitare și are nevoie de explicitare, precum și că ființei sale îi aparține faptul de a fi oarecum într-o stare de explicitare.” (GA 63, p. 15)

² Cf. Jean Grondin, „Hermeneutik. Selbstausslegung und Seinsverstehen”, in: Dieter Thöma (hrsg.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart u. Weimar, 2003, pp. 48-9.

Fenomen, logos, adevăr

Ce este, de fapt, fenomenologia? Pentru a răspunde la această întrebare, Heidegger recurge la analiza celor doi termeni care compun acest cuvânt: *fenomen* și *logos*, ambii gândiți pornind de la înțelesul lor grecesc.

În paginile paragrafului 7 din *Ființă și timp*, conceptul de fenomen primește o analiză riguroasă și pertinentă¹. Aceasta depășește și include înțelesurile precedente ale conceptului în discuție. Înțelesurile prefenomenologice (kantian și hegelian), dar și cel al fenomenologiei husserliene sînt acum prinse într-o definiție completă. După cum vom vedea, ele sînt privite ca sensuri parțiale, derivate sau chiar deviate ale acestui concept. Înțelesul său este expus pornind de la termenul grecesc din care el derivă: *phainomenon*. Heidegger constată că el provine de la verbul *phainesthai*, care în greaca veche are sensul de „a se arăta”. Astfel, *phainomenon* înseamnă „ceea ce se arată, ceea ce este manifest”². Or, pentru ca ceva să se arate, e necesar ca el să fie adus la lumina zilei. Nu întîmplător, constată Heidegger, termenul grecesc trimite la ideea de lumină, la acel ceva grație căruia și „în care ceva poate să devină manifest, vizibil în el însuși”. Fenomenul este, așadar, „ceea ce se arată în sine însuși, ceea ce este manifest”. În alți termeni, fenomen este doar acel ceva care se arată pornind de la sine însuși, fără ca în spatele său să rămîină ceva care nu se arată. Cu cea din urmă precizare, conceptul fenomenologic de fenomen

¹ Paragraful metodologic al principalei lucrări heideggeriene (§ 7) are un corespondent în § 9 din *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*.

² *Sein und Zeit* (în continuare SZ), 12. Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1972, p. 28 (*Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2003, p. 38).

este deosebit de conceptul omonim kantian, definit de filosoful german ca apariție. Or, apariția presupune, în înțelegere kantiană, faptul că ceva care nu se arată el însuși apare prin altceva care se arată pe sine, dar care totodată indică, în manieră impură, și acel ceva care nu se arată. Astfel, observă Heidegger, „faptul de a apărea (*Erscheinen*) este o *ne-arătare-de-sine*”. Un bun exemplu pentru înțelegerea kantiană a fenomenului, ales în mod inspirat, este cel al simptomelor unei boli. Pe scurt, boala este acel ceva care nu se arată ea însăși, ci se anunță prin simptomele ei. Doar cele din urmă se arată, numai că fac acest lucru pornind de la altceva decât ele însele, anume de la boala pe care o anunță. Este vorba deci de structura trimiterii, a indicării printr-un fel de mediere, a arătării prin substituție. Structura dezvăluită astfel este cea a reprezentării¹. Desigur, apariția ca atare este dependentă de fenomen, altfel spus de arătarea de sine. Tot pe seama structurii apariției poate fi înțeleasă și structura emanației, nu de puține ori invocată în istoria metafizicii. Totodată, conceptul de fenomen este delimitat riguros de noțiunea de aparență. Cea din urmă desemnează ceea ce se arată într-o manieră pervertită, trecînd „drept ceea ea nu este în ea însăși”. În acest caz, ființarea – căci ea este ceea ce numim generic fenomen – „arată ca și...”. Însă ceva poate arăta ca altceva decât este doar în temeiul structurii generale a arătării de sine. Prin urmare, aparența există, și ea, numai pe seama fenomenului.

Aceste distincții conceptuale ne permit să înțelegem mai ușor legătura, oarecum secretă, dintre fenomen și adevăr. Căci aparența numește, într-un fel, falsul: ceea ce

¹ Jean-François Courtine, „Le préconcept de la phénoménologie et de la problématique de la vérité dans *Sein und Zeit*”, în Franco Volpi ș.a., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1988, p. 85.

se arată ca altceva decît este. Dimpotrivă, ceea ce are statutul de fenomen se înrudește cu adevărul, întrucît denumеște arătarea de sine a ființării așa cum este ea. Dar asupra acestei legături vom reveni.

Această dublă posibilitate – arătarea de sine și ne-arătarea de sine, altfel spus neascunderea și ascunderea – justifică faptul că fenomenele fenomenologiei sînt înainte de toate ascunse, iar fenomenologia este necesară tocmai în vederea scoaterii lor din ascundere. Aici se înscrie, în fond, tema uitării întrebării privitoare la sensul ființei, plasată de Heidegger ca punct de plecare al lucrării sale principale. Totodată, astfel se explică din ce motiv este necesară o „destrucție hermeneutică a ascunderii”¹. Fenomenologia nu mai e pusă la lucru pentru a descrie ceva care ne este deja întru totul vizibil, ci tocmai ceea ce nu se arată, „lucrurile” care se găsesc disimulate prin chiar modul lor de a fi.

Dar cum devin vizibile fenomenele? Cum ajunge la expresie ceea ce se arată în sine însuși? Fenomenele ajung la expresie prin vorbire, a cărei formă privilegiată este enunțul. De ce enunțul? Pentru că el nu e altceva decît legătura dintre acel ceva despre care se spune ceva și ceea ce se spune despre acesta. Așa cum ne-a învățat logica, aceasta nu e alta decît legătura dintre subiect și predicat. Dar cum e posibilă cea din urmă? Ce anume justifică, la rigoare, sinteza unui subiect cu un predicat? Analiza lui Heidegger atinge aici punctul culminant. Sinteza enunțiativă definește faptul că subiectul se arată *ca* predicat. Această sinteză situată la nivelul discursului e posibilă întrucît în ea se află la lucru o altă sinteză, situată la nivelul elementar al arătării lucrurilor. Căci „*ceea ce* este spus trebuie să fie extras *din* acel ceva despre care se vorbește, în așa fel încît comunicarea prin discurs, în ceea ce ea spune, face manifest acel ceva

¹ Cf. Jean Grondin, art. cit., p. 49.

despre care ea vorbește și totodată îl face accesibil altuia”¹. Tocmai structura lui „ca”, gândită la nivelul arătării lucrurilor înseși, descrie esența *logos*-ului: „a face să se vadă ceva în *aflarea sa laolaltă* cu ceva, a face să se vadă ceva *ca* ceva”². Însă ceva poate să se vadă în două moduri, care definesc tocmai adevărul și falsul. Adevărul este atunci când „ființarea *despre care* este vorba e scoasă în afară din ascunderea ei și e făcută să se vadă ca un neascuns (*alethes*), este des-coperită”. Dimpotrivă, falsul presupune înșelăciunea în sensul de acoperire: „a pune ceva în fața a ceva (făcându-l astfel să fie văzut) și a-l prezenta, în consecință, *ca* ceva care el *nu* este”³. Observăm din nou că falsul se dovedește a fi o formă derivată și deviantă a adevărului, după același model al raportului dintre fenomen și aparență.

Analiza *logos*-ului ne revelează faptul că discursul nu își este suficient sieși, el nefiind sediul adevărului. Locul primordial al adevărului și al falsului nu este enunțul, ci survenirea lucrului însuși. Adevărul logic (sau epistemologic) se întemeiază deci într-un adevăr ontologic. Acesta din urmă va fi analizat în § 44 din *Ființă și timp*, în vreme ce structura „ca”, al cărei rol în analiza *logos*-ului l-am surprins deja, va primi o confirmare existențială prin tematizarea explicitării și a limbajului (§§ 32-33). Dar înainte de a ajunge la acestea să urmărim cum se articulează pre-conceptul fenomenologiei pornind de la analizele dedicate conceptelor de fenomen și *logos*.

¹ SZ, p. 32 (trad. rom. p. 43).

² SZ, p. 33 (trad. rom. p. 44). Această structură a *logos*-ului, arată Heidegger în cursul său *Platon: Sophistes*, din semestrul de iarnă 1924-1925 (GA 19), se întâlnește deja la Aristotel, în *Etica nicomahică*, VI, 2-6.

³ SZ, p. 33 (trad. rom. p. 44).

Ontologie, fenomenologie și hermeneutică

Fenomen este, așadar, ceea ce trebuie scos din ascundere și adus la lumină: „În chip evident tocmai ceea ce, în primă instanță și cel mai adesea, nu se arată; ceea ce – prin raport cu ceea ce în primă instanță și cel mai adesea se arată – este ascuns, însă care în același timp este ceva care în chip esențial ține de ceva care în primă instanță și cel mai adesea se arată, și anume în așa fel încât îi constituie sensul și temeiul.”¹ Fiind ceea ce se arată în sine însuși, fenomenul „nu poate cătuși de puțin să fie ceva «în spatele căruia» se mai află ceva «care nu apare»”. Unicul fenomen care satisface această condiție este însăși „ființa ființării”. Prin urmare, fenomenologia e chemată să ofere accesul la acel ceva ce trebuie să devină tema ontologiei, ceea ce echivalează cu a spune că „ontologia nu e posibilă decât ca fenomenologie”². Ființa ființării este acel ceva care nu poate fi prezent, in-determinatul ce trebuie înțeles fără a-l aduce la o formă a determinării. Însă pentru a accede la ființa ființării este necesară o prealabilă prezentare chiar a ființării, după modul de acces care îi este propriu. Ființarea, anume ceea ce prin excelență este determinat, trebuie supusă în prealabil destrucției, pentru a face experiența in-determinatului³.

Cum putem însă interoga ființarea, atîta vreme cît ea este atît de divers prezentificată? Soluția aleasă de Heidegger constă în chestionarea unei ființări privilegiate, una ce dispune de o prealabilă înțelegere a ființei. Aceasta este *Dasein*-ul, înzestrat cu o înfițare deopotrivă ontică și ontologică. Înainte de orice analiză a

¹ SZ, p. 35 (trad. rom. p. 46).

² SZ, pp. 35-36 (trad. rom. p. 47).

³ Cf. Günter Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, 3. Auflage, Beltz Athäneum, Weinheim, 2000, p. 71.

structurilor ființei în genere este necesară descrierea structurilor de ființă ale *Dasein*-ului. Întreaga analiză este o descriere fenomenologică, care are caracterul unei *explicitări* a sensului autentic al ființei și a structurilor fundamentale ale ființei proprii, motiv pentru care ea este caracterizată drept „hermeneutică”¹. Explicitarea (*Auslegung*) denumește aici exercițiul fenomenologico-hermeneutic al întregii lucrări, însă confirmarea ei existențială va fi oferită prin analiza ei în calitate de structură existențială (§ 32). Explicitarea este, de aceea, pre-teoretică și pre-tematică. În *Sein und Zeit*, „hermeneutica” este introdusă drept completare – și corectură – a metodei fenomenologice. Dacă explicitarea structurilor „*Dasein*-ului propriu” continuă proiectul de hermeneutică a facticității din 1923, explicitarea sensului ființei este noutatea hermeneuticii din *Sein und Zeit*. Hermeneutica și fenomenologia lucrează aici împreună, asigurând accesul la ceea ce este ascuns (ființa) și la cel care ascunde (*Dasein*-ul marcat de uitarea ființei). În cursul din 1923 încă nu era pusă nemijlocit problema ființei, ci doar cea privitoare la ființa *Dasein*-ului propriu. Precumpăneau acolo situația facticității *Dasein*-ului și cea a căderii (*Verfallen*), motiv pentru care *Dasein*-ul era

¹ Este primul înțeles al hermeneuticii dintre cele patru menționate în § 7 (SZ, p. 37; trad. rom. p. 49). A se vedea și Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, „Heideggers Grundlegung der Hermeneutik. Vorverständigung über Thema und Weg”, în Annemarie Gethmann-Siebert und Elisabeth Weisser-Lohmann (hrsg.), *Kultur – Kunst – Öffentlichkeit*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2001, pp. 143-155; Jean Grondin, „L’herméneutique dans *Sein und Zeit*”, în Jean-François Courtine (éd.), *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, pp. 179-192.

mai degrabă în-aparent din punct de vedere fenomenologic. Hermeneutica viza acolo doar trezirea existențielă a „*Dasein*-ului *propriu*”, în vreme ce în *Sein und Zeit* ea asumă până la capăt sarcina explicitării tuturor structurilor fundamentale – existențiale – ale „*Dasein*-ului ca atare”, care are, acum, un caracter pur și simplu „hermeneutic”¹.

Acest prim sens al hermeneuticii apare datorită echivalării descrierii fenomenologice cu explicitarea, care nu e nimic altceva decât o sesizare a obiectelor printr-o punere în lumină (*Aufweisung*) și o legitimare (*Ausweisung*)². Astfel: „Fenomenologia *Dasein*-ului este hermeneutică în semnificația originară a cuvântului, potrivit căreia el desemnează activitatea explicitării.”³

¹ El poate fi numit astfel deoarece are ca principală determinare înțelegerea ființei. Cf. Jean Grondin, art. „Hermeneutik. Selbstausslegung und Seinsverstehen”, op. cit., p. 49.

² SZ, p. 35 (trad. rom. p. 46).

³ SZ, p. 37 (trad. rom. p. 49). Descripția ca *Auslegung* pre-teoretică se opune aici înțelegerii ei husserliene ca reflexie. Cf. Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von «Sein und Zeit»*, Band 1: *Einleitung: die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, pp. 368-372. De asemenea, Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Heideggers Grundlegung der Hermeneutik*, in: Annemarie Gethmann-Siefert und Elisabeth Weisser-Lohmann (hrsg.), *Kultur – Kunst – Öffentlichkeit. Philosophische Perspektiven auf praktische Probleme*, Festschrift für Otto Pöggeler zum 70. Geburtstag, Wilhelm Fink Verlag, München, 2001, p. 145. În prelegerile timpurii, toate conceptele „hermeneutice” au menirea de a depăși caracterul teoretic reflexiv al fenomenologiei husserliene (*ibid.*, p. 143).

Întrucît pune în lumină orizontul cercetării ontologice a ființării *Dasein*, în care se întemeiază toate cercetările ontologice ale ființării care nu sînt de ordinul *Dasein*-ului, hermeneutica este asumată, în al doilea rînd, ca elaborare a condițiilor de posibilitate ale oricărei ontologii¹. Apoi, luată în sensul cel mai restrîns, ea trebuie văzută ca „analitică a existențialității existenței”, iar în sens derivat, deoarece istoricitatea *Dasein*-ului este condiția ontică a cercetării istoriografice, hermeneutica elaborată existențial stă la baza conceptului clasic omonim, înțeles ca metodologie a științelor spiritului.

Pornind de la primele trei sensuri, progresiv introduse, Heidegger elaborează o importantă definiție a filosofiei, surprinzătoare prin concizia și deopotrivă cuprinderea ei: „ontologie fenomenologică universală, avînd ca punct de plecare hermeneutica *Dasein*-ului, care, ca analitică a *existenței*, a fixat capătul firului călăuzitor al oricărei interogări filosofice acolo unde ea *izvorăște* și acolo unde ea se *repercutază*”². Acel ceva din care izvorăște interogarea filosofică (prin definiție despre ființă) este însuși *Dasein*-ul. În el și în analitica sa se repercutază „lumina care provine din ideea de ființă în genere, lămurită în prealabil”³. Ontologia hermeneutică este

¹ Așa cum arată Greisch, ontologia fundamentală prezintă și ea o dimensiune hermeneutică. Cf. Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, ed. cit., p. 109, unde trimite la § 63 din *Sein und Zeit* și la *Grundprobleme der Phänomenologie*, partea finală: ontologia fundamentală ca „onto-hermeneutică”.

² SZ, p. 38 (trad. rom. p. 50); reluat și la p. 436 (trad. rom. p. 575).

³ SZ, p. 436 (trad. rom. p. 575). Dimpotrivă, din § 7 înțelegem mai curînd că hermeneutica *Dasein*-ului, văzută ca o trezire a acestuia, se repercutază asupra lui. Datorăm observația lui Jean Grondin, *L'herméneutique dans Sein und Zeit*, in:

universală deoarece „*Dasein*-ul hermeneutic”, cu structurile sale existențiale, este universal. Cum putem înțelege această universalitate? Înainte de toate, prin faptul că *Dasein*-ul însuși este „hermeneutic”, avînd înscris în propriul mod de a fi o înțelegere a ființei în genere, iar fiecare ființare umană este constituită astfel. Așadar ontologia e înscrisă în *Dasein*-ul însuși¹. Apoi, prin aceea că, pornind de la *Dasein* și de la analitica existențială, devine posibilă orice altă cercetare ontologică.

Analiza conceptelor de fenomen, *logos* și fenomenologie ne-a revelat legătura existentă între metoda fenomenologică, structura explicitării și problema adevărului. Ultimele două vor fi aprofundate în continuare. Dar pentru a ajunge la tema explicitării este necesară o trecere prin structura existențială a înțelegerii, împreună cu care ea trebuie gîndită. Odată cu tematizarea acesteia devine evident în ce anume constă transformarea hermeneutică a fenomenologiei, operată de Heidegger încă din perioada prelegerilor susținute la Freiburg, dar definitivată în lucrarea sa principală.

Le tournant herméneutique de la phénoménologie, PUF, 2003, p. 56 și *passim*.

¹ În definiția filosofiei din § 7, hermeneutica apare ca mediind între ontologie și fenomenologie. Doar plecînd de la hermeneutica *Dasein*-ului filosofia poate fi deopotrivă ontologie (filosofie despre ființă) și fenomenologie (întrucît are de-a face cu fenomenele). Definiția de aici este o reluare parțială a unei fraze din prelegerea *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1921), în care se afirmă că filosofarea izvorăște din și se repercutează în experiența factice a vieții, fapt pe care filosofii din trecut au încercat să-l escamoteze (GA 60, p. 15). Chestiunea a fost observată de Jean Grondin, *L'herméneutique dans Sein und Zeit*, op. cit., p. 40.

Universalitatea înțelegerii

Spre deosebire de Husserl, care considera că sensul fenomenelor este constituit de către *ego*-ul pur, Heidegger privește raportul nostru primar cu ființările prin tematica decisivă a înțelegerii. Aceasta reprezintă un *act* întotdeauna deja realizat, în forma unei prealabile „înțelegeri a ființei” (*Seinsverständnis*). Din punct de vedere ontic, *Dasein*-ul se află de fiecare dată într-o anumită înțelegere a ființei¹, care însoțește fiecare raportare la ființări. În ea se întemeiază toate celelalte moduri de a fi ale sale. Nu știm de unde anume survine ea în noi, ci doar că ne este cumva dată. Existăm permanent într-un mod al acesteia, chiar și atunci când de fapt nu înțelegem ceva. Omul, desemnat ca ființă-în-lume, este situat în posibilități de înțelegere deja date, fără a fi el însuși originea „constituantă” a acestora (precum în scenariul fenomenologic husserlian). Este așa-numita stare de aruncare (*Geworfenheit*), care exprimă faptul trecutului (*Gewesenheit*) pe care *Dasein*-ul îl poartă cu sine. Pe scurt, *Dasein*-ul se află într-o lume în care este deschis către anumite posibilități de înțelegere, în vreme ce altele îi sînt inaccesibile. Aceasta nu înseamnă însă că sîntem concediați în ipostaza de „*Dasein*”, ca și cum am „cădea” dintr-un alt „domeniu”, ci starea de aruncare semnifică așa-numita „facticitate a remiterii” (*Faktizität der Überantwortung*)²: *Dasein*-ul trebuie să existe în interiorul acelor posibilități prealabile cărora le-a fost remis, astfel că el nu își este niciodată disponibil sieși³. Înțelegerea, expresie a prealabilei întîlniri între *Dasein* și

¹ SZ, § 4, p. 12 (trad. rom. p. 17).

² SZ, p. 135 (trad. rom. p. 186).

³ Cf. Jean Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, 2. Auflage, Beltz Athenäum Verlag, Weinheim, 1994, p. 70.

lumea sa, a apartenenței sale la o lume, numește la nivelul elementar al facticității chiar orientarea către ființare (*das Sich-richten auf Seiendes*), ce nu trebuie văzută ca și cum el ar ieși dintr-un presupus „înăuntru” pentru a întâlni lucrurile; căci, „potrivit felului său fundamental de a fi, el este întotdeauna deja «afară», în-preajma unei ființări pe care o întâlnește în lumea de fiecare dată deja des-coperită”¹. În starea lui de aruncare (*Geworfenheit*), ba chiar și atunci când încearcă să o evite, sau mai ales atunci, *Dasein*-ul este deschis prin situarea lui afectivă (*Befindlichkeit*). Abia aceasta devine condiția de posibilitate a vizării lucrurilor: unde nu există situare afectivă nu există nici ființă-în-lume, nici ființă-cu-celălalt, nici existență. Astfel, situarea afectivă susține și face posibilă raportarea fenomenologică la lumea ca atare. Mai mult, ea „constituie existențial deschiderea către lume a *Dasein*-ului”; ei îi datorăm des-coperirea primordială a lumii². Din acest motiv, situarea afectivă se înrudește cu fenomenul adevărului. Totodată, ea prezintă și o „semnificație metodologică fundamentală” pentru întreaga analitică existențială, prin deschiderea pe care o realizează, întrucât „această analitică, asemeni oricărei interpretări ontologice în genere, nu poate [...] interoga în ființa sa decât ființarea care s-a deschis în prealabil”³. Abia plecând de la deschiderea astfel realizată are loc, așadar, „interpretarea fenomenologică”, altfel spus *explicitarea de sine* a *Dasein*-ului: „Interpretarea fenomenologică trebuie să-i dea *Dasein*-ului însuși posibilitatea deschiderii originare și să-l lase, așa zicând, să se explice el însuși pe sine. Ea se mulțumește să țină pasul cu această deschidere [...]”⁴.

¹ SZ, p. 62 (trad. rom. p. 84).

² SZ, pp. 137-138 (trad. rom. p. 189).

³ SZ, p. 139 (trad. rom. p. 192).

⁴ SZ, p. 140 (trad. rom. p. 192).

În baza situării afective are loc, deci, întâlnirea *Dasein*-ului cu lumea, întâlnire care este, fără îndoială, de tip intențional. Această „orientare către” ființare definește însă, de la bun început, caracterul de proiect al înțelegerii: *Dasein*-ul înțelege conform posibilităților pe care el însuși le proiectează, grație structurii prealabile de care dispune, compusă din elementele *Vorhabe*, *Vorsicht* și *Vorgriff*. Ca și în cazul altor existențiali, înțelegerea se întâlnește în primă instanță în registrul ontic: „a înțelege ceva” (*etwas verstehen*) înseamnă „a putea să stăpânești un lucru” (*einer Sache vorstehen können*), „a face față unui lucru” (*einer Sache gewachsen sein*), „a fi în stare să faci ceva” (*etwas können*). Prin astfel de precizări ontice, ea este retrasă de sub incidența conceptului epistemologic omonim, primind o calificare ontologică: determinațiile amintite figurează, la nivelul ontic, anumite moduri de a fi (ontologice, adică existențiale) ale *Dasein*-ului care înțelege. Acestea sînt „putința de a fi” (*Seinkönnen*) și „ființa posibilă” (*Möglichsein*). Posibilitatea este, în fapt, existențialul fundamental al *Dasein*-ului. Ea apare oarecum pe temeiul fenomenal oferit de înțelegere, „în calitatea ei de puțință-de-a-fi care deschide”¹. Cu alte cuvinte, *Dasein*-ul se înțelege pe sine pornind de la posibilități în virtutea faptului că înțelegerea prezintă structura existențială numită *proiect*. „Proiectul este constituția existențială de ființă a spațiului de joc al puținței factice de a fi.”² Prin aceasta Heidegger vrea să spună că starea de aruncare în care se găsește *Dasein*-ul nu anulează proiectarea de posibilități, adică nu se constituie într-un „*fatum* implacabil” al acestuia³. Există un spațiu de joc al libertății noastre, limitat însă de starea de aruncare. Proiectarea către posibilități numește chiar

¹ SZ, p. 144 (trad. rom. pp. 197-198).

² SZ, p. 145 (trad. rom. p. 199).

³ Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, ed. cit., p. 191.

„este”-le *Dasein*-ului: „atîta vreme cît este, el este proiectînd”. În plus, el este chiar aruncat în acest mod de a fi care este proiectarea¹. Înțelegerea, ca proiectare, este modul de a fi al *Dasein*-ului „în care el *este* posibilitățile sale ca posibilități”². Spusa aceasta cîștigă în importanță dacă o citim pornind de la cele cîteva fraze care o pregătesc. Heidegger afirmă, acolo, că nu trebuie să vedem proiectarea – și deci înțelegerea – ca o surprindere tematică. Pentru a percepe latura polemică a acestui enunț, să îl punem în relație cu analiza husserliană a intenționalității, expresie sintetică a orientării către un obiect prin care acesta devine „intențional”, adică simplu prezent. Spre deosebire de aceasta, proiectarea nu prezentifică posibilitățile, nu le reduce la statutul de corelate imanente eului, ci le „aruncă” și le „lasă să fie”. În fond, *Dasein*-ul nu este o ființare simplu prezentă tocmai datorită structurii înțelegerii, care, ca proiectare de posibilități, îl face să fie mai mult și totodată mai puțin decît el este: „*este*, existențial vorbind, ceea ce, în puțința sa de a fi, el *încă nu este*”. Aceasta înseamnă că ființa sa îi este dată ca sarcină, adică el trebuie să fie (să devină) el însuși. Acest mod de a fi al *Dasein*-ului este denumit de Heidegger, în limba germană, *hat zu sein*. Dată fiind starea de aruncare, *Dasein*-ul nu e stăpînul proiectelor sale, nu „domnește” discreționar peste această prestructură a înțelegerii, care este înscrisă în ființa lui. Dimpotrivă, el există clipă de clipă într-o elementară complementaritate a proiectului și a stării de aruncare, care îl califică decisiv ca „proiect aruncat” (*geworfener Entwurf*): „el se proiectează către acele posibilități în care este aruncat”³, și nu către altele, pe care le-ar croi după bunul său plac. Același fenomen al înțelegerii care, la

¹ SZ, p. 145 (trad. rom. p. 199).

² SZ, p. 145 (trad. rom. p. 200).

³ SZ, p. 284 (trad. rom. p. 377).

nivelul stării de aruncare, numește faptul de a întâlni ființările intramundane laolaltă cu menirea lor funcțională deschide deopotrivă către starea de proiect a *Dasein*-ului, altfel spus către existențialitate, către posibil (înțelegerea este, în registrul existențial, *Seinkönnen*)¹. Deși structura de bază a înțelegerii este proiectarea, în virtutea căreia ne raportăm la ființările intramundane, deschizându-le către menirea lor funcțională, la ceilalți semeni și mai ales la noi înșine – caz în care ne înțelegem puțința proprie de a fi și ne deschidem către posibilitățile cele mai proprii –, înțelegerea unește, în ultimă instanță, starea de aruncare și starea de proiect (existențialitatea). Privită din acest punct de vedere, ea are o funcție eminamente mijlocitoare.

Dar care este raportul între înțelesul fenomenologic al înțelegerii și cel pe care acest concept l-a avut în istoria pre-heideggeriană a hermeneuticii? Reprezentînd modul fundamental de a fi al *Dasein*-ului în raportarea sa la ființări, înțelegerea devine, desigur, un concept *ontologic*. El desemnează un fenomen original al *Dasein*-ului din care iau naștere, în mod secund, metodele științelor spiritului, denumite anterior explicație și comprehensiune². Hermeneutica dobîndește un nou tip de *universalitate* prin înrădăcinarea în existența însăși. De acum încolo, ea va fi o „repetiție” descriptivă a existențialității înțelegerii.

Explicitarea și „lucrurile însele”

După cum am observat, înțelegerea privește însăși starea de deschidere (*Erschlossenheit*) a *Dasein*-ului³, altfel spus adevărul. În fapt, *Dasein*-ul deschide atît

¹ SZ, p. 153 (trad. rom. p. 210).

² SZ, p. 143 (trad. rom. p. 196); SZ, p. 336 (trad. rom. p. 444).

³ SZ, p. 143 (trad. rom. p. 197).

propria sa ființă, eliberînd posibilul dinlăuntrul său, cît și ființa ființării simplu prezente și a celei funcționale¹. Prelucrarea posibilităților proiectate odată cu înțelegerea este numită de către Heidegger explicitare (*Auslegung*). Despre aceasta aflăm că „sarcina ei primă, constantă și ultimă nu este niciodată de a permite ca deținerea-prealabilă, privirea-prealabilă, conceperea-prealabilă să ne fie livrate prin intuiții de moment sau prin concepte populare, ci, elaborînd aceste structuri prealabile, ea e chemată să asigure tema științifică pornind de la lucrurile însele”². Să punem în contextul potrivit enunțul de mai sus. Ideea conform căreia sarcina explicitării este să elaboreze structurile prealabile „pornind de la lucrurile însele” e una „de legătură” între explicitare și înțelegere. Căci tocmai înțelegerea este cea care proiectează posibilități, și anume fie în mod autentic, pornind de la „lucrurile însele” ale *Dasein*-ului, fie doar neautentic, atunci cînd pleacă de la lume, cu înțelesurile ei curente. Ambele situații se întîlnesc însă atît în cazul înțelegerii pe care *Dasein*-ul o poate cîștiga privitor la sine însuși, cît și atunci cînd în joc este înțelegerea lumii. El deschide atît propria existență, și o poate face într-un mod autentic sau într-unul neautentic, cît și ființa ființării cu care se află într-un anumit raport, lumea ca atare, de asemenea într-o

¹ Totalitatea menirilor funcționale este un întreg categorial al unei anumite posibilități, anume „al unei *posibilități* a complexului ființării-la-îndemînă” (SZ, p. 144, trad. rom. p. 199). La fel se întîmplă în cazul ființării simplu prezente: este descoperită abia „pe temeiul stării de deschidere a unei *posibilități* care-i e proprie” (SZ, p. 145, trad. rom. p. 199). E vorba despre posibilități existențiale ale *Dasein*-ului însuși.

² SZ, p. 153 (trad. rom. p. 210).

modalitate autentică sau în una neautentică¹. Explicirea vine să elaboreze exact aceste posibilități, și nicidecum să producă altele noi. Ea dublează oarecum înțelegerea, aducând-o la o formă de „conștiință”: „Prin explicire înțelegerea nu devine altceva, ci devine ea însăși.”² Astfel, dacă înțelegerea poate fi a *Dasein*-ului însuși sau a lumii, în chip autentic ori neautentic, explicirea o urmează pe fiecare din aceste paliere. Prin fenomenul explicirii este descoperită ființarea de tipul lumii, dar totodată este scos la suprafață *modul nostru de a descoperi lumea*. Putem spune, tocmai de aceea, că în § 32 avem de a face cu o explicire de sine a *Dasein*-ului în una dintre posibilele ei ipostaze, cea a orientării către ființările intramundane. Este prezentată aici chiar această explicire autentică a lumii, sub forma unui simplu punct de plecare în vederea conceperii oricărui mod al explicirii în genere.

Știm că *Dasein*-ul este deschizător al lumii tocmai întrucât el este în mod constant „în vederea” acesteia. În existența noastră de zi cu zi este permanent la lucru o înțelegere „cotidiană”, neexplicită. Ea constă în faptul că lucrurile cu care avem de a face sînt pre-înțelese, pre-interpretate. Altfel spus, ființarea intramundană către care se orientează *Dasein*-ul este întîlnită laolaltă cu menirea ei funcțională (*Bewandtnis*), cu rostul sau utilitatea ei, deschisă ca atare prin înțelegere. Lucrurile nu ne apar într-o stare brută, în nuditatea lor, ca și cum ne-ar fi date pentru întîia oară. Dimpotrivă, toate cele pe care le întîlnim sînt lucruri despre care avem deja o înțelegere, pentru că le știm măcar întrebuintarea. În aceasta constă modul autentic

¹ Pentru clarificarea acestei chestiuni, cf. Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit”*, 2. Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, pp. 92 sq.

² SZ, p. 148 (trad. rom. p. 204).

al *explicitării* lumii, esențial pentru definirea înțelegerii: „Orice vedere pură antepredicativă a ființării la îndemână este în ea însăși deja înțelegător-explicitativă”¹. Este vorba despre așa-numita structură „ceva ca ceva” (*etwas als etwas*), care descrie faptul că lucrurile se arată ca (*als*) lucruri care au o întrebuintare sau alta. Bunăoară o ușă îmi apare, de la bun început, *ca* un lucru destinat intrării ori ieșirii dintr-o încăpere, și nicidecum *ca* un obiect indiferent, ca o simplă bucată de lemn căreia îi confer ulterior, după ce intră în raza privirii mele, un anumit rost. Acest *ca* existențial-hermeneutic, prelingvistic, implicit și netematizat, deci diferit și originar în raport cu structura *ca*-ului apofantic (enunțativ), este constitutiv înțelegerii; el „realizează o precomprehensiune elementară și practică în ordinea preocupărilor cotidiene”, așadar „impregnează orice relație a omului cu lumea sa”². Trăim într-o lume a lucrurilor înțelese, fiecare în parte, *ca* fiind ceva ori altceva, într-o lume a „semnificațiilor” prealabile enunțului tematic. Prin structura înțelegerii, *Dasein*-ul proiectează fiecare ființare intramundună către lumea *ca* atare, o deschide către ceea ce ea este, îi oferă un „sens”. La rigoare, arată Heidegger, *sensul* nu este o proprietate a ființării, ci chiar acest *ca* pe care *Dasein*-ul, în starea de proiectare, îl donează respectivei ființări. Sensul pune în relație *ca*-ul explicitării cu structura de „prealabil” a

¹ SZ, § 32, p. 149 (trad. rom. p. 205).

² Prezentări în același registru ale chestiunii de față pot fi întâlnite, de pildă, la Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, ed. cit., pp. 134-135; Jean Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, ed. cit., pp. 198 sq. (capitolul „Hermeneutik und Metaphysik des Daseins”); Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, ed. cit., pp. 194 sq.; Otto Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Freiburg i. Br. und München, 1983, pp. 266-271.

înțelegerii, în baza fenomenului elementar al proiectării¹. Devine astfel clar din ce motiv am spus anterior că faptul explicitării prezentat în § 32, deși se referă la înțelegerea lumii, o are în atenție în modul unei posibilități *autentice* a *Dasein*-ului. Deschizînd către starea de proiect, esențială *Dasein*-ului situat într-o înțelegere autentică, explicitarea introduce în registrul autenticității *inclusiv* prin elaborarea caracterului „interpretativ” al ființurilor-la-îndemînă, care își primesc „sensurile” – semnificațiile sau, generic vorbind, „interpretările” – chiar de la „lucrurile însele” ale *Dasein*-ului².

¹ SZ, p. 151 (trad. rom. p. 207). Cf. și Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, ed. cit., pp. 198-199.

² Interpretarea noastră se opune celei a lui Jean Grondin, *L'herméneutique dans Sein und Zeit*, in: *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, 2003, pp. 46 sq., care susține că „din momentul în care această fenomenologie devine una a disimulării *Dasein*-ului și a problemei ființei, ea dobîndește o turnură hermeneutică fără legătură cu orientarea în mod tangențial perspectivistă pe care o putem decela în teoria fenomenologică a intenționalității” (p. 48). Nu credem că avem de a face cu o alternativă interpretativă: sau vedem în tematizarea explicitării din § 32 o hermeneutică „perspectivistă” care s-ar referi doar la captivitatea *Dasein*-ului în înțelesurile de primă instanță a lucrurilor, sau găsim în ea un „exercițiu de vigilență” față de posibilitățile de înțelegere curente, exprimat prin termeni precum *Durchsichtigkeit*, *Helle* și *Erhellung*, sau chiar *Aufklärung* (pp. 53-4). Grondin susține aici a doua variantă, afirmînd că explicitarea, văzută ca aducere la lumină a posibilităților proprii ale *Dasein*-ului, este astfel sinonimă „hermeneuticii”, conform înțelesului acesteia din § 7, și împlinește însăși sarcina fenomenologiei deoarece respectiva aducere la lumină are loc plecînd de la lucrurile însele care sînt proprii *Dasein*-ului. Ceea ce uită

Nu insistăm acum asupra structurii efective a explicitării. Amintim doar că este dezvoltată triadic, prin momentele numite *Vorhabe* (deținere prealabilă), *Vorsicht* (privire prealabilă) și *Vorgriff* (concepere prealabilă): „Explicitarea a ceva ca ceva este fundată în chip esențial în deținerea-prealabilă, în privirea-prealabilă și în conceperea-prealabilă. Explicitarea nu este niciodată o sesizare lipsită de presupuziții a ceva care ne este dat pur și simplu”¹. Prin structura lui *als*, explicitarea se deosebește esențial de conceptul clasic al *interpretării*. Nu e tematică, nici nu este o simplă artă ori tehnică de raportare metodică la texte, ci însoțește permanent înțelegerea noastră. Este o determinație de ființă a omului, un existențial și, tocmai de aceea, o structură deopotrivă hermeneutică și ontologică.

Adevărul ca stare de deschidere

Paragraful metodologic (§ 7) al lucrării *Ființă și timp*, de la care am pornit în analiza de față, a definit demersul fenomenologic ca fiind o explicitare. În baza acestei

aici Grondin, echivalând în fapt sensul restrâns cu cel larg al explicitării, este faptul că *Dasein*-ul este în mod autentic și atunci când se deschide pe sine prin înțelegere, dar și când, prin caracterul său de proiect, deschide către lumea ca atare ființarea de un alt ordin decât al său. În ambele situații *Dasein*-ul „se dobândește pe sine în manieră hermeneutică” (conform unei exprimări din *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, p. 321). Accentuând caracterul interpretativ al lucrurilor (obligatoriu înțelese ca fenomene), nu abandonăm nicidecum exercițiul fenomenologic, ci arătăm doar cum se realizează explicitarea în una din ipostazele autentice de înțelegere ale *Dasein*-ului. Grondin însuși susține o interpretare asemănătoare a § 32 în alte studii și lucrări ale sale.

¹ SZ, § 32, p. 150 (trad. rom. p. 207).

definiții, întreaga descripție fenomenologică desfășurată pe parcursul lucrării va purta numele de hermeneutică. Explicitearea nu este însă o facultate cu funcție exclusiv metodologică. Ea nu e separată de celelalte structuri existențiale ale omului. Dimpotrivă, are și statut existențial, făcând parte din armătura determinațiilor existențiale ale *Dasein*-ului. La fel se întâmplă, vom vedea, și cu conceptul de adevăr. Astfel, lucrarea principală a lui Heidegger se clădește pe relația a patru termeni cu funcție metodologică: fenomen – logos – expliciteare – adevăr. Această structură conceptuală definește, în fapt, codul metodologic al tematizării heideggeriene, altfel spus calea de acces la fenomenul de care fenomenologia se ocupă.

După cum am putut constata din același paragraf dedicat metodei, fenomenologia este necesară deoarece fenomenele se află în primă instanță într-o stare de ascundere. Ele devin neascunse doar în urma scoaterii, prin luptă, din starea lor inițială. Pe de o parte, unicul fenomen veritabil al fenomenologiei este ființa, căci doar aceasta s-ar putea arăta pornind de la sine însăși fără ca „în spatele ei” să se mai afle ceva „care nu apare”¹. Pe de altă parte, ființa este desemnată de la început ca unicul fenomen tocmai în baza experienței primordiale a ascunderii (a uitării) ființei sau, așa cum Heidegger amintește în cursul cu titlul *Parmenide*, din semestrul de iarnă 1942-1943, în virtutea „experienței fundamentale a căderii în uitare a ființei”². Fenomenologia, așadar, este necesară din cauză că există ascunderea, deci din cauză „că fenomenele, în primă instanță și cel mai adesea, nu sînt date”³. Din acest

¹ SZ, p. 36 (trad. rom. p. 47).

² GA 54, p. 42 (trad. rom. p. 60).

³ SZ, p. 36 (trad. rom. p. 47).

motiv, „starea de acoperire este conceptul complementar (*Gegenbegriff*) al «fenomenului»”¹.

Din ce cauză starea de acoperire este, într-un fel, primă? De ce apare ea cu necesitate? Pentru a răspunde acestor întrebări, e necesar să admitem că, în concepția tânărului Heidegger, fenomenul înseamnă arătare de sine pentru *Dasein*. El este, așadar, o arătare de sine care depinde chiar de vederea proprie ființării numite om. În mod simetric, opusul său, adică starea de acoperire, înseamnă ne-arătare de sine pentru *Dasein*. Astfel, faptul că ceea ce poate deveni fenomen este în primă instanță ascuns se întemeiază într-o trăsătură esențială a *Dasein*-ului, în modul său de a fi denumit *cădere* (*Verfallen*). Tendința ascunderii, a acoperirii, cu diversele ei forme analizate minuțios de către Heidegger, provine din chiar „natura” *Dasein*-ului, din constituția sa ontologică. Cel puțin așa este ea înțeleasă în *Sein und Zeit*, în cursurile care au anticipat lucrarea principală și în cele imediat următoare. Pentru vechii greci, arată Heidegger în cursul *Platon: Sofistul*, starea de neascundere (*aletheia*; *die Unverborgenheit*) nu ține de însăși ființa ființării, ci de raportul acesteia cu *Dasein*-ul, deci cu ființarea capabilă să vadă și să deschidă celelalte ființări. *Aletheia*, înțeleasă ca stare de deschidere, este modul de a fi al *Dasein*-ului, și nu al ființării deschise de acesta, adică al lucrurilor din interiorul lumii². *Dasein*-ul este acela care, conform ființei sale, deschide ființările.

De fapt, conceptul de adevăr, înțeles ca modul de a fi al *Dasein*-ului numit stare de deschidere (*Erschlossenheit*), era deja prezent în configurarea pre-conceptului fenomenologiei, doar că într-o manieră implicită. Abia în paragraful 69 aflăm că elaborarea „ideii” depline de fenomenologie se află în dependență de prealabila

¹ *Ibidem*.

² GA 19, p. 17.

clarificare a raportului dintre ființă și adevăr. Dar, dacă adevărul este deja implicat în elaborarea metodei, el trebuie să fie implicat și în definirea structurilor existențiale, în virtutea faptului că metoda nu e simplă sumă de reguli, ci se mulează perfect pe modurile de a fi ale *Dasein*-ului. Adevărul este prezent în analizele existențiale prin însăși definiția sa, conform căreia *Dasein*-ul este stare de deschidere. Totul începe cu faptul-de-a-sălășlui-în (*In-Sein*), a cărui analiză dezvăluie faptul că „*Dasein*-ul este starea sa de deschidere”, altfel spus „ființa pe care o are ca miză această ființare în ființa sa consistă în a fi propriul său «loc de deschidere»”¹. Iar faptul-de-a-sălășlui-în integrează, de fapt, următoarele paliere: „A. Constituirea existențială a locului-de-deschidere. B. Ființa cotidiană a locului-de-deschidere și căderea *Dasein*-ului”. Ambele, arată Heidegger, pot fi regăsite în situarea afectivă și în înțelegere, cărora li se alătură discursul, care le determină pe acestea la fel de originar. Să urmărim, pe scurt, modul în care fiecare dintre existențiali amintiți se articulează în baza structurii numite stare-de-deschidere. Situarea afectivă (*Befindlichkeit*), mai întâi, este un mod existențial fundamental al stării de deschidere. Înainte de toate, „situarea afectivă deschide *Dasein*-ul în starea de aruncare”². Apoi, „dispoziția a deschis de fiecare dată deja faptul-de-a-fi-în-lume ca întreg și ea este cea care, înainte de toate, face cu puțință orientarea-către”³. Mai mult, situarea afectivă are funcția de a deschide fiecare tip de ființare către care se orientează *Dasein*-ul: „ea este un mod existențial fundamental al stării de deschidere co-origine a lumii, a *Dasein*-ului-laolaltă și a existenței, deoarece existența este ea însăși în

¹ SZ p. 133 (trad. rom. p. 183).

² SZ p. 136 (trad. rom. p. 187).

³ SZ p. 137 (trad. rom. p. 188).

chip esențial fapt-de-a-fi-în-lume”¹. Totodată, situarea afectivă și faptul-de-a-sălășlui-în (*In-Sean*) constituie, împreună, și deschiderea prealabilă a tuturor ființării din interiorul lumii deja deschise. Funcția metodologică a situării afective devine acum și mai evidentă, căci întreaga analitică a *Dasein*-ului este cu puțință doar în măsura în care ființarea pe care ea o interoghează în ființa ei a fost deschisă în prealabil². La fel precum situarea afectivă, înțelegerea (*Verstehen*) este în raport direct cu adevărul. Mai precis, ea se modulează ca stare de deschidere a lui „în-vederea”, în care „faptul-de-a-fi-în-lume de ordinul existenței este deschis ca atare”, dar și ca stare de deschidere a semnificativității, în care lumea ca atare este deschisă. Acestea două trimit către faptul-de-a-fi-în-lume în întregul său, iar a spune că ele sînt deschise în *Dasein* echivalează cu a spune „că *Dasein*-ul este ființarea care, ca fapt-de-a-fi-în-lume, se are ca miză pe ea însăși”³. Analiza înțelegerii este astfel orientată către regimul autenticității. De asemenea, discursul (*Rede*) este și el constitutiv pentru existența *Dasein*-ului, tocmai „în calitatea lui de constituție existențială a stării de deschidere a *Dasein*-ului”⁴. Cu certitudine, întreaga problematică poate fi privită și dinspre starea de deschidere. Trebuie să spunem, atunci, că aceasta din urmă denumeste accesul *Dasein*-ului la celelalte ființări și la sine însuși, iar acest fapt are loc prin chiar articularea existențialilor de mai sus⁵. Din acest motiv,

¹ SZ p. 137 (trad. rom. p. 188).

² SZ p. 139 (trad. rom. p. 192).

³ SZ p. 143 (trad. rom. p. 197).

⁴ SZ p. 161 (trad. rom. p. 221).

⁵ Există mai multe variante plauzibile: starea de deschidere este constituită prin situare afectivă și înțelegere (SZ p. 160, trad. rom. p. 219); prin situare afectivă, înțelegere și discurs (SZ pp. 220, 295, trad. rom. pp. 294, 391); prin situare afectivă, înțelegere, cădere și discurs (SZ pp. 270, 334-335, trad. rom.

starea de deschidere funcționează, în acest punct al demersului heideggerian, ca o structură integratoare, una care strânge din nou laolaltă existențialii desfășurați prin analiza faptului-de-a-sălășlui-în (*In-Sein*). În fapt, nu este vorba despre o simplă reunire a lor, ci despre o structură integrală care străbate fiecare din momentele anterioare. Integralitatea *Dasein*-ului va fi dezvăluită drept *grijă*, iar situarea afectivă prin care *Dasein*-ul își este deschis sieși într-un mod privilegiat, în așa fel încât să aibă acces la ființa sa (grija), este *angoasa*. Desigur că, din acest motiv, angoasa este prezentată drept o stare de deschidere privilegiată a *Dasein*-ului¹.

Grija este, după cum știm, existențialul fundamental al *Dasein*-ului care îi integrează pe toți ceilalți expuși în prima secțiune a lucrării, pentru a fi apoi interpretat în orizontul temporalității. Înainte de interpretarea desfășurată în a doua secțiune, grija este deja pusă în legătură cu starea de deschidere și, astfel, cu adevărul. Aflăm acum (§ 44) că structura grijii „adăpostește în sine starea de deschidere a *Dasein*-ului. Odată cu și prin ea este starea de des-coperire și de aceea abia odată cu starea de deschidere a *Dasein*-ului este atins fenomenul adevărului în forma lui cea mai originară.”² Aceasta înseamnă că întreaga analiză a faptului-de-a sălășlui-în, direcționată pe cele două paliere amintite anterior, a vizat tocmai „fenomenul adevărului în forma lui cea mai originară”. Întrucât este stare de deschidere, *Dasein*-ul este „în adevăr”. Acest enunț ontologic ne spune, mai întâi, că starea de deschidere „îmbrățișează întregul acelei structuri de ființă care a devenit explicită odată cu fenomenul

pp. 358, 443). A se vedea Cristian Ciocan, *Moribundus sum: Heidegger și problema morții*, Humanitas, București, 2007, p. 89.

¹ SZ p. 184 (trad. rom. p. 249).

² SZ pp. 220-221 (trad. rom. p. 294).

griji”¹. Apoi, enunțul de mai sus ne informează că din starea de deschidere face parte și *starea de aruncare*, altfel spus *Dasein*-ul este de fiecare dată deja într-o anumită lume. Cu alte cuvinte, „starea de deschidere este în chip esențial factică”. De asemenea, *proiectul* face parte din constituția de ființă a *Dasein*-ului. În virtutea lui, *Dasein*-ul se poate înțelege pe sine pornind de la puțința sa de a fi cea mai proprie, adică se poate deschide lui însuși în chip autentic. Or, „această stare de deschidere *autentică* arată fenomenul cel mai original al adevărului în modul autenticității”, iar ea va fi determinată ca *adevăr al existenței*². În sfârșit, *căderea* este desemnată drept moment structural al griji, fiind analizată pornind de la starea de deschidere și, ca urmare, în orizontul adevărului. Fiind supus căderii prin chiar esența sa, *Dasein*-ul este „în neadevăr”. Acest enunț, ce trebuie înțeles tot ca unul ontologic, ne arată că „facticității *Dasein*-ului îi aparțin închiderea și starea de acoperire”, dar aceasta numai în virtutea faptului că *Dasein*-ul este stare de deschidere. În același timp, în registrul căderii ființările pe care el descoperă trec în registrul disimulării (al acoperirii, al ascunderii sau aparenței) și al închiderii, însă această trecere are loc doar în virtutea faptului că *Dasein*-ul este stare de descoperire³. În fond, „*Dasein*-ul este, deopotrivă de original, în adevăr și în neadevăr”, fapt care nu e altceva decât o redescoperire, de această dată în termeni de adevăr, a caracterizării sintetice a ființei *Dasein*-ului ca *proiect aruncat*⁴. Această indicare formală a structurii griji și, totodată, indicarea (deocamdată) formală a autenticității vor primi conținut în a doua secțiune a lucrării lui

¹ SZ p. 221 (trad. rom. p. 295).

² SZ p. 221 (trad. rom. p. 295).

³ SZ p. 222 (trad. rom. p. 296).

⁴ SZ p. 223 (trad. rom. p. 297).

Heidegger, odată cu intrarea în joc a stării de hotărîre și cu întreaga problematică a morții (a finitudinii). În pofida trecerii către interpretarea ființei *Dasein*-ului în orizontul temporalității, tema adevărului rămîne la fel de importantă. Starea de deschidere a *Dasein*-ului va primi (în § 60) o ultimă determinare, în chiar registrul autenticității, care va fi denumită stare de hotărîre (*Entschlossenheit*). Ea desemnează activarea în interiorul *Dasein*-ului a putinței sale celei mai proprii de a fi, printr-o chemare a conștiinței (*Ruf des Gewissens*) sau, în alți termeni, prin așa-numita voință-de-a-avea-conștiință (*Gewissen-haben-wollen*). „Acum, odată cu starea de hotărîre, am obținut, în privința *Dasein*-ului, acel adevăr care este cel mai originar tocmai pentru că este cel *autentic*.”¹ Starea de hotărîre aduce *Dasein*-ul în fața certitudinii cu privire la sine, aducîndu-l „în fața adevărului originar al existenței”². Pe scurt, posibilitatea cu privire la care *Dasein*-ul poate avea o certitudine este moartea. Iar faptul de a avea o certitudine presupune adevărul, numit aici considerare-a-ceva-ca-adevărat (*Für-wahr-halten*).

Către un nou înțeles al fenomenului

După cum putem observa, toate structurile evidențiate de către analitica *Dasein*-ului au de-a face, într-un fel sau altul, cu starea de deschidere, deci cu adevărul. Acesta reprezintă orizontul în lumina căruia sînt prelucrate structurile existențiale înainte ca ele să fie interpretate în orizontul temporalității. Cu toate acestea, așa cum am putut vedea, această prelucrare din perspectiva adevărului nu este un simplu preambul al elaborării existențialilor în orizontul temporalității, unul care ar trebui lăsat deoparte

¹ SZ p. 297 (trad. rom. p. 393).

² SZ p. 307 (trad. rom. p. 407).

odată ce este cîștigată perspectiva temporală. Dimpotrivă, existențialii sînt elaborați în termeni de adevăr chiar și după intrarea în scenă a temporalității. Aceasta înseamnă că adevărul funcționează ca un al doilea orizont al înțelegerii ființei *Dasein*-ului, care îl dublează cumva pe cel al temporalității. Mai mult, el intră într-un fel de concurență cu acesta din urmă, exercitînd o permanentă presiune asupra lui¹. Deși orizontul privilegiat este cel temporal, fenomenul adevărului nu poate fi nicidecum neglijat. Mai mult decît atît, dacă timpul oferă perspectiva aleasă pentru interpretarea ființei *Dasein*-ului, adevărul intervine atît în *analiza* formală a ființei *Dasein*-ului, din prima secțiune a lucrării, cît și în *interpretarea* temporală din cea de-a doua secțiune. El face cumva trecerea de la cea dintîi secțiune la cea de-a doua, de la analiză la interpretare. În ce fel trebuie înțeleasă această „trecere”? Așa cum am arătat pe parcursul textului de față, adevărul îndeplinește o funcție metodologică hotărîtoare. Acest fapt trebuie înțeles în două sensuri. Pe de o parte, adevărul este implicat metodologic în analitica existențială, întrucît el descrie calea de acces la ființa *Dasein*-ului, fenomenalizarea acestuia. Pe de altă parte, întreaga analitică existențială este un demers propedeutic. Ea este o metodă, o cale de acces la înțelegerea sensului ființei ca atare. Această misiune a analiticii este trasată încă de la începutul lucrării heideggeriene, odată cu desemnarea *Dasein*-ului drept ființarea privilegiată care are o pre-înțelegere a ființei, își pune întrebarea privitoare la sensul ființei și poate ajunge la o înțelegere elaborată a ființei. Desigur, pre-înțelegerea este cel mai adesea acaparată de explicitările cotidiene, motiv pentru care ea trebuie purificată de acestea, aici dovedindu-și eficiența destrucția

¹ Cf. Cătălin Cioabă, *Jocul cu timpul. Ontologia temporală a lui Martin Heidegger*, Humanitas, București, 2005, pp. 325-330.

fenomenologică. Totodată, întrebarea despre sensul ființei trebuie pusă din nou, împotriva căderii ei în uitare. Cu alte cuvinte, caracterul propedeutic și metodologic al analiticii existențiale rezidă în aspectul ei eroic și violent. Ea este menită să lupte împotriva tendinței de ascundere a *Dasein*-ului, care derivă din registrul căderii (*Verfallen*), ce face parte din constituția acestuia. Astfel, arată Heidegger, „scoaterea la iveală a ființei originare a *Dasein*-ului trebuie obținută cu efort și împotriva tendinței de explicitare ontic-ontologice pe care o presupune căderea”¹. Pericolul căderii însoțește permanent *Dasein*-ul. Ascunderea, disimularea, acoperirea pot apărea chiar și atunci când este câștigată ne-ascunderea. *Dasein*-ul este supus căderii și neautenticității chiar și atunci când și-a dobândit autenticitatea. Tocmai de aceea, câștigarea unei certitudini de sine, în starea de hotărâre autentică, trebuie însoțită de reiterarea de sine însuși (*Wiederholung*), de redefinirea de sine a *Dasein*-ului odată cu fiecare hotărâre a sa². În alți termeni, *Dasein*-ul este în același timp „în adevăr” și „în neadevăr”. „Duplicitatea” de esență a *Dasein*-ului se transferă și asupra problemei ființei ca atare, căci aceasta este pusă, în *Sein und Zeit*, exclusiv ca problemă privitoare la înțelegerea ființei. Altfel spus, ea este inevitabil legată de analitica existențială. Or, dacă tema înțelegerii ființei cuprinde în ea conceptul de adevăr, conceput ca stare de deschidere a *Dasein*-ului, atunci problema ființei va trebui gândită tot în raport cu adevărul. Traseul viitor al gândirii heideggeriene, care se va concentra asupra problemei adevărului ființei, își găsește aici un punct de plecare cert. Dar care este noutatea adusă de mult discutata *Kehre* și, în plus, din ce motiv era ea necesară? Dacă în lucrarea principală aducerea la lumină a ființei înseși (fenomenalizarea ei) rămîne un proiect neîmplinit, cauza

¹ SZ p. 311 (trad. rom. p. 412).

² SZ p. 308 (trad. rom. p. 408 și nota).

acestui eșec ar putea să rezide chiar în conceperea adevărului doar în raport cu *Dasein*-ul. Modul de a gândi adevărul era în legătură cu felul în care era definită fenomenalitatea. Uitarea, ascunderea, acoperirea erau întemeiate în „neadevărul” *Dasein*-ului, adică în structura căderii. Mai precis, uitarea ființei nu era altceva decât uitarea înțelegerii pe care *Dasein*-ul o are privitor la ființă. Aici înregistrăm o schimbare de optică odată cu așa-numita *Kehre*. Retragera ființei devine acum o trăsătură a ființei înseși. Ascunderea sau uitarea ei nu mai sînt întemeiate în constituția *Dasein*-ului, ci țin de esența adevărului ființei. Astfel, odată cu mutarea accentului de pe adevărul *Dasein*-ului pe adevărul ființei asistăm și la modificarea statutului fenomenalității¹. În *Sein und Zeit*, destructura fenomenologică a interpretărilor cotidiene și realizarea proiectului autentic al *Dasein*-ului ar fi trebuit să conducă, în principiu cel puțin, la fenomenalizarea ființei *Dasein*-ului (în sensul „arătării de sine însuși pornind de la sine”) și, într-un al doilea moment, la fenomenalizarea ființei ca atare. Ambele etape vizau, pe diverse paliere, scoaterea din ascundere a ființei și ajungerea ei la o deplină stare de neascundere, una în spatele căreia nu rămîne nimic altceva care să fie încă ascuns. Dimpotrivă, gîndirea pusă în mișcare prin celebra *Kehre* heideggeriană lucrează, spuneam, cu un nou concept de fenomenalitate. Afirmînd că ascunderea (uitarea, retragerea, „non-adevărul”) nu reprezintă opusul adevărului, ci latura esențială a adevărului, această gîndire face posibil un nou capitol al fenomenologiei, deschizînd astfel și un nou drum al filosofiei.

¹ Cf. și Jean-François Courtine, „Le préconcept de la phénoménologie et de la problématique de la vérité dans *Sein und Zeit*”, op. cit., pp. 103-104.

Raționalitate și adevăr în științele
morale și politice. Problema acțiunii

Rationality and truth in the moral and political sciences:
the problem of action
(Abstract)

Gadamer's view on truth and understanding does not offer a real solution on Dilthey's problem, because it involves a concept of language that doesn't admit the communication between text, action and history in the same time with the constitution of a field of autonomous significations. Gadamer denies Dilthey's naïf objectivism and the representation-language, but he can not rebuild, on an other level, the reference. Thus, the historical sciences should adopt the model of poetical language, considered as non-referential, but it would be better to find resources in a non-ostensive referential language. Such language is the narrative one, if it is considered from the point of view of contemporary theories of linguistic and semiotics, which admits the idea of text's world. According to these theories the analogies with the text world make possible a reconstruction of action. This direction was followed by Paul Ricoeur, who found a solution on Dilthey's problem avoiding the naïf objectivism without compromising the spirit of gadamerian reflection on understanding.

Prin sintagma „științe ale spiritului” sau „științe morale”, Wilhelm Dilthey avea în vedere o serie de discipline al căror obiect îl constituie „lumea vieții” și formele ei de obiectivare. Expresia „lumea vieții” (propusă de Husserl) înseamnă, când ne referim la Dilthey, ansamblul proceselor bio-psiice (percepții, trăiri, sentimente, facultăți intelectuale și morale) luate cu tot cu conținutul lor, prin care omul se desprinde de restul lumii fizice și biologice și formează o regiune ontologică distinctă. Pentru a desemna această lume, Dilthey folosește termenul „trăire” (*Erlebnis*), din care face categoria fundamentală a sistemului său filosofic. Când vorbește despre „viață”, Dilthey nu are în vedere decât ceea ce este uman; prin urmare, folosirea sintagmei „lumea vieții” este justificată, întrucât se referă la „lumea umană”. *Erlebnis* este un tip special de atitudine care constă din trăirea a tot ce este dat în experiența de viață a omului: nimic nu este dat în percepție fără a fi în același timp trăit de o conștiință. Explicat astfel, termenul *Erlebnis* își relevă funcția de a percepție empirico-transcendentală: vorbind în termeni kantieni, putem spune că trăirea însoțește orice prezentare, la nivelul conștiinței, a unui fenomen extern sau intern. Dar aceasta nu înseamnă că este simpla reprezentare a lui *ego cogito*. Trăirea este ea însăși o experiență, deci are un conținut divers; ea este o intuiție empirică ce îndeplinește o funcție transcendentă, nu pentru o conștiință în genere, ci pentru o conștiință empirică sau istorică, adică individuală. Ea nu este nici dată ca o percepție, nici gândită ca o reprezentare discursivă, fiind mai degrabă o modalitate de sesizare a realității; și anume, ea este

sentimentul că ceea ce este perceput ne privește într-un fel anume¹. Spre exemplu, corpul uman nu este văzut ca o simplă masă organică ce ocupă un loc în spațiu și se transformă în timp după schema generare-creștere-piere, ci este o totalitate pentru o conștiință care are sentimentul continuității, coerenței și identității lui². Sau, moartea unei persoane dragi provoacă în noi o durere care este *Erlebnis*; durerea celorlați este, de asemenea, la nivelul conștiinței lor, *Erlebnis*; fiecare dintre noi are capacitatea de a transfera celuiilalt ceea ce resimte el însuși, înțegând astfel că gesturile lui sunt manifestări ale unei dureri asemănătoare. Același mecanism funcționează și în cadrul experiențelor mai puțin ordinare care constituie domeniul de studiu al științelor morale. Obiectul acestor științe nu îl constituie direct experiența interioară, ci formele obiective prin care experiența internă a oamenilor devine *semnificativă* pentru oameni. Dilthey distinge mai întâi între experiența internă și experiența externă; ele sunt constituite de ansamblul proceselor prin care *gândirea discursivă* structurează percepțiile în două sisteme care permit cunoașterea lărgită a lumii externe și, corespunzător, a lumii interne. Conceptul de experiență externă se referă, deci, la o totalitate distinctă de *mine*, iar experiența internă trimite la ceea ce constituie eul, adică procesele interne (sentimente, afecte, pasiuni, operații

¹ « Sentimentul identității personale care leagă procesele mele interne nu este el însuși un proces, el nu est tranzitoriu, ci permanent ca viața însăși și însoțește toate procesele » (Wilhelm Dilthey, « Psychologie descriptive et analytique », în Dilthey, Wilhelm, *Le monde de l'esprit*, trad.fr. de Rémy, Paris, Aubier-Montagne, 1947, tom I, p. 206.

² Dilthey, « Note și fragmente, » în *op. cit.*, tom II, p. 313.

intelectuale și voliționale), viața practică (religioasă, morală) și cunoașterea de sine a eului (experiența lirică și reflexivă). În acest sens, experiența internă este legată de procesul de individuație și de constituire a identității persoanei. Ea este un analogon al experienței externe, căci nu poate să aibă loc decât prin delimitare față de aceasta (ceilalți „eu” sunt de fapt niște reprezentări externe opuse lui „eu”, la fel ca orice fenomen extern; în absența recunoașterii unei sfere autonome a spiritului, eu însumi nu sunt decât un „eu” opus lui „non-eu”). Dar, în realitate, eul are capacitatea de a recunoaște în ceilalți ceea ce este el însuși, printr-un proces de reflecție în urma căruia este constituită, prin lărgirea orizontului faptelor spirituale, o „lume obiectivă a spiritului”, analogă experienței interne¹.

Prin transferul operațiilor intelectuale, a sentimentelor și a înălțărilor logice orientate către același scop, procesele interioare sunt conexe într-un ansamblu ordonat și coerent, constituind o lume socială și istorică. Aceste procese sunt numite „morale” și constituie domeniul obiectual al științelor morale. Operația de transfer a experienței interne într-o realitate externă este *prima caracteristică, esențială, a faptelor morale*. Prin ea se asigură baza empirică a științelor morale și se justifică însăși posibilitatea cunoașterii. Coerența și obiectivitatea lumii morale sunt date o dată cu „posibilitatea de a regăsi

¹ « Științele morale iau naștere pentru că suntem constrânși să împrumutăm o viață psihică organismelor animale și umane. Noi transpunem în ele, în virtutea manifestărilor lor vitale, ceva analog cu ceea ce percepția internă revelează în noi » (« Contribuții la studiul individualității », în Dilthey, *op. cit.*, p. 255).

în celălalt propriile noastre experiențe interioare până la ceea ce au ele mai intim”¹. De acest aspect se leagă întreaga problematică a metodei științelor morale și politice, precum și diferența lor față de științele naturii. În primul rând, Dilthey respinge criteriul de demarcație propus de John Stuart Mill, potrivit căruia științele morale folosesc metoda inductivă, în timp ce științele naturii o folosesc pe cea deductivă. Diferența dintre inducție și deducție este una de grad, fiind privitoare la regimul cantității în aplicarea operațiilor logice. Adevărata deosebire dintre cele două tipuri de științe este dată de însăși natura obiectului lor și de modalitatea constituirii acestuia: metoda științelor morale trebuie definită plecând de la situația transpunerii în celălalt a propriei experiențe interne, precum și de la transformarea eului în cadrul procesului de reconstituire a trăirilor celuilalt. Prin urmare, metoda științelor morale este hermeneutică și critică, având ca obiectiv *comprehensiunea*. Asta nu înseamnă că științele morale nu folosesc analiza, comparația, descrierea și operațiile logice, dar orientarea lor metodologică este către retrăirea experiențelor unei vieți.

Nici o știință morală nu este posibilă fără metoda comprehensivă, dat fiind că faptele morale nu sunt date ca atare decât prin intermediul vieții. Bogăția experienței noastre lăuntrice este sursa construirii, prin analogie și transfer, a unei realități în afară de noi, iar înțelegerea ei nu poate avea loc decât ca experiență internă a altului; oricât de abstracte ar fi judecățile privitoare la faptele morale, conținutul lor se referă întotdeauna la o realitate trăită. Obiectivitatea cunoașterii este asigurată de faptul

¹ *Ibidem*, p. 256.

că procesele psihice constituie un ansamblu omogen a cărui dezvoltare presupune adăugarea uniformă a experiențelor interne și înscrierea lor într-o totalitate istorică comună. Inteligența celuilalt constă (și ea) din reproducerea (trăirea) ansamblului de experiențe interne asimilate în același mod, după aceleași legi, prin același „mecanism”. „Idealul științelor morale este de a înțelege toată individuația umano-istorică cu ajutorul ansamblului comun fiecărei vieți psihice”¹. În această frază, Dilthey indică cele două momente metodologice ale științelor morale și politice, respectiv momentul psihologic și momentul istoric. Primul este legat de condiția (premisa) negativă a cunoașterii și, ca atare, asigură universalitatea: ansamblul vieții psihice este perceput, descris și analizat în virtutea organizării sale unice, deci există similitudini în ceea ce privește combinarea experiențelor în diferitele vieți psihice. Cu alte cuvinte, existența ansamblurilor psihice particulare nu iese în afara unor cadre universale care asigură coerența, organizarea și finalitatea vieții psihice – toate acestea fiind obiectul de studiu al psihologiei descriptive și analitice. Al doilea moment este legat de condiția (premisa) minoră a cunoașterii și se referă la integrarea, în schema universală, a ceea ce este specific în dezvoltarea *istorică* a lumii morale, adică aspectul *individual* al organizării și producerii evenimentelor. Iată de ce, pentru a duce la bun sfârșit analiza condițiilor de posibilitate a științelor sociale și politice, filosoful trebuie să fie în același timp istoric. În afară de cunoașterea vieții psihice în genere, a organizării și a combinării experiențelor într-o viață oarecare, el trebuie să fie capabil de a retrăi în propria sa viață

¹ *Ibidem*, p. 270.

conexiunile și semnificațiile originale ale marilor creații istorice¹. Dilthey insistă adesea asupra faptului că specificul științelor morale și politice nu constă în cunoașterea a ceea ce este comun în toți oamenii, făcând abstracție de diferențe; dimpotrivă, științele amintite se transpun „în marile probleme ale individualității”² pentru a cerceta „plenitudinea vieții individuale”. Această „plenitudine” nu se referă numai la trăirea și retrăirea faptelor brute, dat fiind că *faptele* prezente în conștiință sunt asociate întotdeauna cu anumite *valori*. Cum spune Dilthey, înțelegerea unui ansamblu de experiențe este indisociabilă de o judecată de valoare; ca urmare, „faptelor vieții li se adaugă normele acesteia [...] Ceea ce este esențial în manifestările unei vieți este expresia sistemului viu de valori care este în ele, iar acest esențial se exprimă prin idealuri și norme care reglează din interior manifestările acestei vieți”³.

Această solidaritate între fapte și valori constituie *a doua caracteristică esențială* a faptelor morale, la Dilthey. Ea implică imposibilitatea unei distincții fundamentale între atitudinea teoretică și atitudinea practică, între adevăr și normă, între ceea ce este și ceea

¹ În acest sens, Karl-Otto Apel nota că „pentru științele hermeneutice, interpretarea ultimă și globală a istoriei, fondată normativ, poate și trebuie să furnizeze în același timp criteriile de evaluare pentru interpretarea critică a oricărei producții culturale individuale, având ca sursă ființele umane” (Apel, Karl-Otto, *La controverses expliquer-comprendre*, trad. fr. de Sylvie Mesure, Paris, Editions du Cerf, 2000, p. 67.

² Dilthey, *op. cit.*, p. 271.

³ *Ibidem*, p. 272.

ce trebuie să fie. Adevărurile de fapt nu sunt de sine stătătoare, iar judecățile de valoare sunt lipsite de un temei transcendentă (în sensul lui Kant); în consecință, metoda științelor morale și politice nu poate fi decât comparativă. Înțelegerea individului prin simpatie și transfer nu poate fi justificată discursiv decât prin comparația cu alte fapte individuale, astfel încât să fie pusă în lumină o structură a lor. „Un fapt îl clarifică pe altul și fiecare este clarificat de toate”¹, în virtutea similitudinilor dintre ele și a simpatiei care face posibilă comprehensiunea. Dacă Dilthey acordă un rol atât de important simpatiei, este pentru că ea joacă un rol esențial în constituirea vieții practice, la nivelul comunității. El afirmă explicit că lumea omului este societatea, și nu natura; ceea ce înseamnă, sub aspect epistemologic, că asemănătorul cunoaște asemănătorul. Înțelegerea adevărurilor naturii nu invocă această condiție; ea poate avea loc chiar și printr-un fel de constrângere a intelectului, sub incidența principiului evidenței matematice a legilor universale. Dar, în științele umane, sociale și politice nu este posibilă retrăirea a ceea ce nu este empatic, după cum ne arată situația paradigmatică (la Dilthey) a înțelegerii persoanelor. Este adevărat că științele sociale și politice care nu au ca obiect de studiu manifestările unei persoane individuale par să depășească această condiție, dar asta e numai la suprafață. În realitate, chiar faptele morale care sunt de ordinul generalului abstract sunt, la origine, fenomene interne ce presupun experiența trăită, iar trăirea experienței de către persoanele individuale este marcată de o amprentă istorică ce constituie individualitatea la

¹ *Ibidem*, p. 273.

scară mai mare, socială. Viața practică a societății este o totalitate care include moravurile, dreptul, economia și statul, iar la acestea se poate ajunge plecând (numai) de la individ. Dilthey afirmă că „există anumite modalități constante în care se desfășoară în societate interacțiunile voințelor”¹, sau ceea ce el numește în altă parte *acțiunea (lor) reciprocă*. Aceste modalități constante pot constitui legități ale vieții sociale practice; totuși, noi nu suntem în măsură să cunoaștem decât o parte din aceste legi, și numai de manieră imprecisă. Dilthey sesizează aici un paradox și o enigmă: pe de o parte, toate fenomenele care au loc în afara noastră sunt aceleași cu cele pe care le reconstruim în experiența internă, deci toate procesele înscrise în societate sunt comprehensibile pe baza percepției propriilor noastre stări; pe de altă parte, înțelegerea lor are loc (numai) până la un punct, întrucât nu cunoaștem legile după care au loc interacțiunile între indivizi. Dilthey își explică acest paradox prin faptul că „unitățile ale căror modalități de interacțiune le distingem, vorbind despre moravuri, drept, economie și stat sunt indivizi, totalități psihofizice dintre care fiecare e diferit de oricare altul și constituie o lume”². Acest lucru implică niște consecințe importante cu privire la problema cauzalității în științele morale și politice, atât la nivelul individului, cu privire la motive și scopuri, cât și la nivelul societății, cu privire la forțele globale care

¹ Dilthey, Wilhelm, *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit et autres écrits*, trad. fr. de Sylvie Mesure, Paris, Les Editions du Cerf, 1992, p. 74 („Sur l'étude de l'histoire des sciences humaines, sociales et politiques”, 1875).

² *Ibidem*, p. 75.

produc interacțiuni între indivizi sau colectivități de indivizi. Relațiile de cauzalitate în științele morale și politice sunt speciale; spre exemplu, Dilthey se miră de faptul că, dată fiind constituția psihică similară a indivizilor umani, noi nu putem (totuși) răspunde la întrebarea dacă, în cunoașterea societății, trebuie să considerăm indivizii din epoci (sau culturi) diferite ca fiind egali în ceea ce privește forța motivelor. În științele morale și politice, cunoașterea motivelor și scopurilor ar trebui să fie o prioritate, de vreme ce ele înlocuiesc schema cauzalității eficiente din științele naturii. Dar, dacă este adevărat că de ele depind conexiunile și interacțiunile dintre indivizi, nu e mai puțin adevărat că valoarea lor nu e universală în sens matematic (sau cantitativ). Nu putem cuantifica forța motivelor, nici ierarhia scopurilor, deci combinația lor în producerea interacțiunilor și a manifestărilor externe ale subiectivității nu poate fi pe deplin cunoscută. Ea este numai cognoscibilă, în virtutea faptului că nimic din ce e omenesc nu e străin omului. Dilthey acordă un loc important comparației în cunoașterea umanului: el spune că simpla conștiință a propriilor mele stări interne nu este suficientă pentru a avea conștiința individualității mele.¹ Prin urmare, cunoașterea propriului sine precum și a sinelui celuilalt presupune raportarea la datele sensibile, adică la ceva ce este obiectiv, și anume: „gesturi, sunete

¹ « Numai din comparația mea cu alții am eu experiența a ceea ce este individual în mine, numai atunci capăt eu conștiința a ceea ce în mine diferă de altul » (W. Dilthey, « Les origines de l'herméneutique », in Dilthey, *op. cit.*, tom II, p. 320).

și acțiuni”¹. Noi reconstruim în experiența internă aceste date și, plecând de la propriile noastre stări, reconstituim interioritatea celui care s-a manifestat prin semne obiective. Acest proces „prin care noi cunoaștem un interior cu ajutorul semnelor percepute din exterior prin simțuri” este numit *comprehensiune*. Chiar și atunci când ne înțelegem pe noi înșine, ne raportăm la datele noastre obiective ca la ale unui străin. Problema care îl preocupă pe Dilthey este însă: cum poate fi garantată înțelegerea universală a individului? Cum este posibil ca, plecând de la fenomene externe percepute *aici* și *acum* să reconstituim trăsăturile constante ale unei personalități ori structura durabilă a unui mod de interacțiune între mai mulți indivizi? Pentru aceasta, este nevoie ca manifestarea externă a personalității să fie *durabilă*, astfel încât raportarea la ea să fie repetată, făcând posibilă reluarea experienței interne provocată de întâlnirea cu obiectul. Dilthey numește *interpretare* arta de a înțelege „manifestările vitale fixate în chip durabil”²; interpretarea (sau exegeza) este deci o raportare comprehensivă la semnele obiective, susceptibilă de a deveni obiectivă prin adoptarea unui set de reguli. În principiu, arta interpretării ar da seama de orice tip de obiectivare prin semne. Dilthey evocă o hermeneutică a tablourilor și a sculpturilor, precum și una a monumentelor arheologice. Dar numai în domeniul interpretării scrierilor putem vorbi despre o disciplină hermeneutică riguroasă, capabilă să furnizeze un sprijin metodologic solid pentru științele morale și politice. Două sunt motivele pentru care Dilthey se bazează în special pe hermeneutica

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*, p. 321.

literară; în primul rând, interpretarea „operelor mute” necesită transpunerea semnificațiilor în limbajul literaturii, ceea ce înseamnă că, în al doilea rând, numai în limbajul literaturii (limbajul scris) își găsește umanitatea „*expresia completă, exhaustivă și obiectiv inteligibilă*”¹. Ca urmare, problema comprehensiunii se orientează după arta filologilor, ceea ce înseamnă „interpretarea mărturiilor umane conservate în scrieri”. Această observație nu ar fi reluată aici, dacă de ea nu ar depinde clarificarea unei chestiuni importante referitoare la problema cauzalității în științele morale și politice. Dilthey admite că, în cercetarea faptelor istorice, „ne putem înșela asupra mobilurilor de acțiune ale personajelor istorice”, așa cum ne înșelăm asupra mobilurilor persoanelor care acționează sub ochii noștri. El pare să creadă că acțiunea istorică nu posedă criterii autonome de inteligibilitate, întrucât cunoașterea mobilurilor și scopurilor nu este completă, exhaustivă și obiectivă. Aceasta ar trebui să însemne că semnificația acțiunii trebuie reconstruită prin raportarea ei la o totalitate, după schema propusă de Hegel; și anume, pentru a sesiza valoarea acțiunii, ar fi necesar să fie cunoscut spiritul epocii și viața spirituală a societății. Acest demers necesită o „punere în intrigă” a principalelor elemente de care se leagă sensul acțiunii, în așa fel încât mobilurile și scopurile să apară ca părți ale unui ansamblu coerent și finalist. Pentru a înțelege *semnificația acțiunii*, adică valoarea ei expresivă, este nevoie de o artă a interpretării care să se orienteze după modelul virtuozității geniale a filologului. Interpretarea

¹ *Ibidem* [sublinierea noastră].

acțiunii „în societatea umană plină de minciună”¹ este îndatorată față de interpretarea „integrală și obiectivă” a marilor opere produse de spiritele geniale. Dilthey preia din tradiția romantismului german ideea că opera geniului „nu poate niciodată să fie altceva decât expresia autentică a vieții sale interioare” și, de aceea, ea orientează interpretarea acțiunilor istorice și a producțiilor artistice din epocă. Explicația acestui fapt e simplă: comprehensiunea nu poate căpăta un aspect tehnic decât acolo unde există creații artistice de valoare durabilă; acestea dau limbii un fundament solid și permit o mare diversitate de interpretări care se află în concurență unele cu altele. Regulile universale ale interpretării sunt, atunci, formulate cu scopul de a pune capăt conflictului interpretărilor, iar această întreprindere constituie ceea ce se numește *hermeneutică*. Universalitatea metodei hermeneutice se definește în grilă hegeliană: universalul depășește și împacă contrariile, adunând laolaltă ceea ce la început nu părea să poată sta împreună. În științele morale, metoda hermeneutică asigură adevărul prin contagiune și transfer: ea permite să se treacă de la un tip de obiectivare a vieții (spiritului) la altul, tot așa cum psihologia permite să se treacă de la experiența unei persoane la cea a altei persoane. Astfel, ideea că opera unui geniu este expresia autentică a vieții sale (în opoziție cu minciuna care domnește în societate) sugerează că reconstruirea contextului istoric în științele morale împrumută profilul conturat de creația culturală de excepție.

¹ *Ibidem*, p. 322.

Acest principiu metodologic a putut fi formulat sub forma unei critici severe la adresa lui Dilthey, atunci când a fost pusă întrebarea despre condiția de posibilitate a unei ontologii fundamentale care să conducă (fără să întemeieze) la cunoașterea istorică a lumii vieții. Inspirându-se din reflecția heideggeriană asupra unei hermeneutici ontologice, Hans-Georg Gadamer a arătat că Dilthey a neglijat istoricitatea proprie științelor spiritului și a redus faptele istorice la idei. Adoptarea, în științele morale și politice a unei metode hermeneutice întemeiate pe psihologia descriptivă și analitică ar fi, deci, sinonimă cu reducerea științelor istorice la istoria ideilor, așa cum de fapt sugerase Hegel atunci când stabilise că istoria evenimentială trebuie subsumată conceptual istoriei spiritului¹. Acest reduționism mai constă și în lectura evenimentelor istorice după modelul textual. Dilthey a preluat de la Scheleiermacher ideea că înțelegerea textului poate avea loc după același principiu psihologic după care poate avea loc înțelegerea dintre „eu” și „tu”, în actul conversației. Transpus în istoriografie, acest principiu conduce la credința că obiectul comprehensiunii este textul și că „opinia autorului poate fi identificată în mod nemijlocit din textul său”². Potrivit lui Gadamer, în aceasta și constă influența pe care o suferă științele spiritului din partea științelor naturii: percepând un spirit străin și trecut drept unul

¹ Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Adevăr și metodă*, trad. rom. de Gabriel Cercel et al., București, Editura Teora, 2001, p. 185.

² *Ibidem*.

familiar și prezent, științele respective tratează faptul istoric drept lucru (ființa ca prezență). Textul, definit în sensul cel mai larg posibil, este lucrul pe care îl gândește orice știință istorică: atâta timp cât hermeneutica este mediul universal al conștiinței istorice, „totul este text”¹. Extrapolarea modelului textual la scara realității istorice este legată de un concept de obiectivitate care ignoră istoricitatea proprie conștiinței istorice, adică facticitatea ființei umane și caracterul existențial al înțelegerii. Dilthey a sesizat că experiența originară pe care se întemeiază științele morale și politice este cunoașterea de sine a eului prin mijlocirea tradiției („ceea ce cunoaștem în mod istoric suntem în ultimă instanță noi înșine”²), dar nu a realizat în același timp că, pentru a fi o cunoaștere autentică, interogarea tradiției trebuie să conducă dincolo de noi înșine. Acest mod de punere a problemei implică niște consecințe practice de mare importanță. Si anume, strânsa interdependență dintre teorie și practică fusese tematizată de Dilthey numai pe linia trăirii, adică a celui tip de experiență care presupune solidaritatea dintre fapte și norme, fără a lăsa deschisă posibilitatea detașării critice a lor. Distanțarea de paradigma modernă a hermeneuticii a devenit un *topos* comun mai ales după dezbaterile dintre Habermas și Gadamer, cu privire la universalitatea hermeneuticii, dar formularea problemei poate fi atribuită și lui Heidegger, dacă ținem cont de observațiile sale referitoare la modul inautentic de ființare de care se leagă conștiința epistemologică modernă. De altfel, Gadamer însuși nu a putut face față criticilor decât refugiindu-se în mod explicit pe terenul ontologiei heideggeriene, de unde

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*, p. 397 (« Adevărul în științele spiritului », vol. II).

a putut sugera că este posibil să vedem în critica ideologiilor un nou tip de ideologie, atâta timp cât ea „atribuie reflecției o falsă putere și nesocotește în mod idealist adevăratele dependențe”¹. Habermas a pus în chestiune universalitatea hermeneuticii din perspectiva teoriei comunicării și a ceea ce el numește, după Chomsky, competență comunicativă. Potrivit lui, comunicarea ar putea fi deformată sistematic în cadrul unor procese de dominație precum cele ilustrate de critica ideologiilor și de psihanaliză. Pe de altă parte, aceasta înseamnă că științele morale și politice, care corespund interesului de comunicare, nu mai pot fi fondate pe ideea transparenței textului într-o conștiință hermeneutică universală. Atâta vreme cât cunoașterea de sine depinde de relația cu Altul prin formele de obiectivare, ea poate fi falsă o dată cu aceasta din urmă. Nu spunea Dilthey că, în societate, domnește minciuna și că numai expresia geniului este demnă de încredere? Posibilitatea ca o deformare sistematică să afecteze comunicarea pune sub

¹ *Ibidem*, p. 535 (« Retică, hermeneutică și critica ideologiilor », vol. II). Gadamer vorbește aici despre « antiteza abstractă a iluminismului emancipator », în care îl include și pe Habermas (cf. și « Replică la Hermeneutica și critica ideologiilor », p. 553, unde spune că « Habermas atribuie reflecției o falsă putere »). Împotriva modului unilateral în care privește Habermas problema emancipării prin reflecție, Gadamer spune: « am învățat prin intermediul lui Husserl (prin teoria sa despre intenționalitățile anonime) și prin intermediul lui Heidegger (prin evidențierea diminuării ontologice care se ascunde în conceptul de subiect și în cel de obiect al idealismului) să recunoaștem falsa obiectualizare care îi este atribuită conceptului de reflecție » (p. 535).

semnul îndoielii și acest ultim reper epistemologic. Pe de altă parte, Habermas nu abandonează idealul metodologic al lui Dilthey; el crede în continuare că hermeneutica, înțeleasă în chip transcendentă, ca „logică a științelor sociale”, trebuie să joace un rol metodologic esențial în științele comunicative. El înlocuiește psihologia descriptivă și analitică a lui Dilthey cu sociologia cunoașterii, iar hermeneutica trăirii cu (inițial) critica ideologiilor și (ulterior) cu pragmatica universală. Această situație în raport cu problema lui Dilthey conduce la o abordare de tip kantian (sau transcendentă) – cu transformările de rigoare¹ - a raportului dintre teorie și practică, așa cum ne arată elaborarea habermasiană a conceptului de „acțiune comunicativă” sau reelaborarea lingvistică a conceptului de „lume a vieții”.

La Habermas, emanciparea de sub dominația forțelor ce distorsionează comunicarea presupune o formă specială de cunoaștere – „cunoașterea reflexivă critică” – susceptibilă de universalitate și obiectivitate, prin care pot fi anihilate efectele tradiției care își fac simțită lucrarea în lumea vieții. După cum a remarcat Gadamer, critica ideologiilor și hermeneutica (sa) filosofică sunt [aici] animate de un țel comun: demascarea obiectivismului naiv din științele istorice care și-au croit destinul epistemologic după modelul științelor naturii. Ca urmare, critica ideologiilor utilizează hermeneutica „interpretând printr-o critică socială dependența de prejudecăți a oricărei înțelegeri”². Aceasta înseamnă că

¹ Habermas preia ideile lui Karl Otto Apel despre transformările filosofiei transcendente.

² Gadamer, *op. cit.*, p. 542 (« Replică la Hermeneutica și critica ideologiilor »).

hermeneutica nu se mai referă la suma de reguli necesare pentru a depăși dificultățile survenite în interpretarea textelor, ci la condițiile sub care poate avea loc autoînțelegerea. În acest sens, hermeneutica devine o afacere „filosofică” (Gadamer) ori „transcendentală” (Habermas), adică o „reflecție critică”. Dar, spre deosebire de critica ideologiilor, hermeneutica filosofică nu urmărește să submineze autoritatea tradiției (sau „istoria efectelor”) printr-un fel de exterioritate care ar scurtcircuita dependența de prejudecăți. (Din acest motiv au crezut criticii lui Gadamer, inclusiv Habermas, că atitudinea blândă față de tradiție este dovada unui gen de conservatism filosofic). Ea nu ia nici un fel de atitudine în sensul stabilirii unui criteriu al adevărului (în teorie) sau al binelui (în practică), deoarece este neutră. Neutralitatea hermeneuticii nu este, însă, neutralitatea gândirii tehnice. Aceasta din urmă constă în ruptura de orice formă de ascultare a tradiției: numai așa poate ea să-și asume vocația progresului continuu. Dimpotrivă, reflecția hermeneutică este neutră în sens autentic: ea constată că tehnica a transformat progresul în criteriu unic al adevărului și al binelui și că, prin urmare, așa zisa ei neutralitate este o formă de agresiune asupra (lumii) vieții. A fi „neutru” din perspectivă hermeneutică înseamnă a lăsa [viața] să curgă fără a impune vreo constrângere prin anticipări idealiste¹. Dar aceasta nu înseamnă a renunța la reflecția critică asupra prejudecăților; Gadamer chiar insistă asupra faptului că, în această privință, el este animat de aceleași intenții ca și

¹ « Reflecția hermeneutică se limitează la a evidenția șanse de cunoaștere care fără ea nu ar fi percepute. Ea însăși *nu mijlocește un criteriu de adevăr*” (*Ibidem*, p. 548, subl. n.).

Habermas. Singura problemă ar fi că istoria efectelor este efectivă chiar și atunci când criticul ideologiilor își ascute uneltele. Recursul la noțiunea unui „apriori lingvistic al tuturor afirmațiilor științelor sociale” nu este decât expresia unui „obiectivism dogmatic care deformează chiar și conceptul de reflecție”¹. Conștiința istoriei efectelor constă în asumarea faptului că reflecția poate prelua în conștiință o serie de „raporturi substanțiale” pe care (Habermas) ar dori să le distrugă. Conceptul habermasian de reflecție este îmbibat de accente tehniciste și metodologice, întrucât se bazează pe separarea cunoașterii reflexive de practică. Pentru Habermas, reflecția critică trebuie să „zdruncine dogmatica practicii vieții”² și să asigure, fără altă rațiune decât logica progresului – unic garant al emancipării – bunul mers al unei conștiințe revoluționare. Neutralitatea cunoașterii reflexive presupune, deci, niște criterii universale a căror validitate este obținută printr-o dublă anticipare: a unui a priori lingvistic (care separă reflecția critică de cunoașterea empirico-deductivă) și a vieții juste (care separă reflecția de practică). Neutralitatea hermeneuticii este paradoxală, în sensul că reflecția

¹ *Ibidem*, p. 532.

² Cf. *Ibidem*, p. 534. De partea sa, în „Pretenția la universalitate a hermeneuticii”, Habermas atrage atenția că „structura prejudicativă proprie oricărei înțelegeri, nu numai că împiedică să fie pus în chestiune consensul efectiv stabilit și care este de fiecare dată la baza neînțelegerilor noastre, dar, în plus, face să apară o astfel de punere în chestiune drept o absurditate” (Habermas, Jürgen, *Logique des sciences sociales*, trad. fr. de Rainer Rochlitz, Paris, PUF, 1987, p. 207).

trebuie să asume posibilitatea de a nu fi neutră (în sens tehnic. Am putea să o numim neutralitate conservatoare, deoarece gândirea este prudentă (în sens aristotelic): ea alege mai degrabă să ducă cu sine povara unei moșteniri pe care o cunoaște, decât să încerce a se debarasa de aceasta printr-o revoluție cu efecte incontrollabile și alienante. Ea menține legăturile teoriei cu practica (trecută) și nu orientează practica (viitoare) după o teorie (pretins) autonomă. Din acest motiv, Gadamer asumă că problema hermeneutică este cea a lui Dilthey, adică problema raportului a) dintre teorie și practică în științele spiritului și b) dintre atitudinea epistemologică și atitudinea estetică.

Disputa cu privire la universalitatea hermeneuticii este cea mai bună dovadă că „problema lui Dilthey” – a raționalității și adevărului în științele spiritului – a fost reconstruită critic din unghiuri diferite. Schimbul de argumente s-a bazat pe un acord prealabil: Habermas și Gadamer împărtășesc credința că obiectivismul naiv din științele spiritului trebuie depășit printr-o reflecție critică. De asemenea, cei doi autori cred că terenul pe care trebuie să se desfășoare operațiunile „terapeutice” împotriva obiectivismului este pregătit de o anumită filosofie a limbajului. Mai departe, cu privire la modalitățile și posibilitățile acelei depășiri, ei se suspectează reciproc de „autoînțelegere ontologică falsă”¹. Habermas păstrează, din epistemologia diltheyană, spiritul metodologic și sensul kantian al universalității, purificându-le de încărcătura romantică, experiențialistă și istorică, prin care se ajungea la confuzia dintre fapte și norme, dintre teorie și practică. În

¹ Gadamer, *op. cit.*, p. 550.

schimb, Gadamer demonizează neutralitatea tehnică a spiritului metodologic (iluminismul abstract) și păstrează tocmai sugestia diltheyană referitoare la ancorarea reflecției în lumea vieții. El spune răspicat că „reflecția hermeneutică nu poate fi desprinsă de practica hermeneutică”¹.

Această idee gadameriană este deosebit de importantă pentru economia prezentului studiu. Numai pentru a-i păstra contextul teoretic original am prezentat aici cadrul general al discuției dintre Gadamer și Habermas, raportând această discuție la problema lui Dilthey. În continuare, voi analiza semnificația ei în raport cu problema textului, așa cum am schițat deja mai sus, unde am prezentat concepția lui Dilthey despre metoda hermeneutică. Am văzut că, în *Originile hermeneuticii*, Dilthey vorbea despre faptul că regulile hermeneuticii sunt stabilite prin dialogul interpretărilor concurente ale marilor opere transmise de tradiție. În acest sens, regulile metodei și teoria privind interpretarea sunt în raport direct cu practica hermeneutică. Sistematizarea teoriei și practicii hermeneutice constituie un canon pe care științele morale și politice se pot bizui, pentru analiza experiențelor ce formează obiectul lor. Dar caracterul intersubiectiv al metodei hermeneutice nu asigură universalitatea autentică, crede Gadamer, și aceasta pentru că dialogul specialiștilor în căutarea metodei ratează din start deschiderea (adică adevărul) experienței hermeneutice. Despre ce este vorba? Ideea de dialog, așa cum este ea dezvoltată în chip paradigmatic în scrierile lui Platon, presupune înțelegerea cu privire la lucrul însuși; simpla punere de acord nu valorează nimic pe

¹ *Ibidem*, p. 547.

linia adevărului, dacă nu dezvăluie esența a ceea ce trebuie înțeles. De aceea, este necesară o reflecție suplimentară, dar primă în ordinea importanței, cu privire la natura lucrului de înțeles, și anume tradiția. Despre tradiție, Hegel spunea că nu este precum o gospodină care preia faptele ca atare și le transmite mai departe în nuditatea lor: noi primim prin tradiție o realitate deja interpretată, o transmitem mai departe reinterpretată și trebuie să asumăm că ea va fi, cu siguranță, răsinterpretată. „Fixarea tradiției” este o operație intelectuală prin care ceva este recunoscut ca tradiție, dar fixarea este ea însăși istorică, întrucât comportă un joc neîntrerupt al identităților și al diferențelor. În măsura în care tradiția este vie, ea nu poate fi interpretată prin reguli ale unei metode universale stabilite prin acordul fix al tehnicienilor, fie ei și exegeții geniali. Gadamer notează: „Slăbiciunea de până acum a teoriei experienței, care îl vizează și pe Dilthey, este aceea că este orientată în întregime către știință și ignoră, de aceea, istoricitatea launtrică a experienței. Țelul științei este cel de a obiectiva experiența, astfel încât aceasta să nu mai păstreze nici o componentă istorică”¹. Dialogul specialiștilor este, de aceea, o formă de monolog colectiv calificat, pentru că ratează esența fenomenului: ei vorbesc despre tradiție ca despre un „el” (persoana a III-a); or, tradiția vie nu este un obiect, ci un partener de comunicare ce trebuie abordat din perspectiva relației dialogale *eu – tu*. Fiiind un limbaj care vorbește, tradiția vorbește întotdeauna la timpul prezent, „aici” și „acum”; ea se anunță printr-o *axă deictică* și, de aceea, trebuie considerată ca un altul. Pentru că ne solicită și ne

¹ *Ibidem*, p. 263.

interpretează, adică ne incită să punem întrebări, limbajul tradiției îndeplinește nu numai o funcție referențială (prin cunoașterea metodică a marilor exegeți), ci și o funcție conativă: potrivit lui Gadamer, această funcție constituie chiar esența tradiției și a experienței hermeneutice. Conștiința istorică trebuie înțeleasă plecând de la acest model al experienței lui „tu” hermeneutic, deoarece ea nu caută legități pentru înțelegerea trecutului, ci încearcă să surprindă caracterul inefabil și unic al unui „lucru” care se anunță ca persoană morală. Gadamer numește modul de ființare al tradiției cu expresia „ființa întru text”; el înțelege prin asta că interpretarea tradiției este o ipostază a înțelegerii de sine și, prin urmare, a înțelegerii ființei. Mai precis, noțiunea de text nu mai este considerată drept obiectivarea experienței trăite, din perspectiva transparenței reprezentării și a transferului propriei experiențe în altul, ci ea este categoria prin care se aplică tradiției postulatul fundamental al hermeneuticii: „ființa care poate fi înțeleasă este limbaj”¹. Ființa care este text se cere interpretată, dar interpretarea nu este descoperire a sensului *patent*, ci „conferire” de sens. Altfel spus, textul nu este dat în prealabil, ci este dat numai o dată cu interpretarea (sau numai prin ea), fiind, cum spune Gadamer, „un simplu produs intermediar, o fază în procesul comunicării”². La origine, rostul textului nu este numai de a fixa ceea ce este spus sau gândit, așa cum considera hermeneutica romantică, din perspectiva unilaterală a funcției expresive a limbajului. Textul vizează și deschide comunicarea de la bun început, căci intenția scrisului este în mod esențial adresarea. Nu

¹ *Ibidem*, pp. 353, 599.

² *Ibidem*, p. 604.

putem vorbi despre text fără a admite deja interpretarea, deoarece textul există ca text prin orizontul de interpretare pe care îl deschide. Acest lucru devine mai clar dacă ne gândim la faptul că, în cazul textelor juridice sau religioase, interpretarea este legată permanent de aplicarea practică, ceea ce face ca „orice stabilire a unui text [să fie] dinainte raportată la interpretare”. În mod surprinzător, Gadamer discută prea puțin în scrierile sale despre hermeneutica religioasă, din motive care ar merita o atenție aparte; în schimb, el acordă textului juridic o „funcție exemplară”. Această exemplaritate [a textului juridic] se cere clarificată în raport cu „problema lui Dilthey”, dintr-o dublă perspectivă. În primul rând, de analiza funcționării lui depinde în cea mai mare măsură definirea rolului pe care îl are textul în fixarea experienței din cadrul proceselor studiate în științele morale și politice. Textul juridic (legea, regulamentul, contractul etc.) funcționează în modalitatea procesului verbal care „este gândit de la bun început ca document, iar aceasta înseamnă că trebuie să se revină la ceea ce este fixat în el”¹. Înțelegerea acestui tip de text pare deci să justifice concepția dilhteyană privitoare la descifrarea, prin utilizarea regulilor metodei, a sensului originar, adică a intenției care a generat textul. Cu toate acestea, nici textul juridic nu spune *acum* și *aici* ceea ce a spus cu alt prilej (*atunci* și *acolo*), decât în măsura în care el vorbește ca și cum receptorul actual ar fi fost destinatarul original. Procesul verbal este întocmit în așa fel încât își prevede cititorul și posibilele lui interpretări (eronate sau nedorite); aceasta înseamnă că modalitatea semnificării univoce pe care și-o asumă fixarea juridică nu exclude

¹ *Ibidem*, p. 606.

caracterul dialogic al textului și nu poate evita transformarea lui în „produs intermediar”. Caracterul exemplar al textului juridic constă în faptul că el dezvăluie în chip eminent caracterul dialogic al limbajului și structura circulară a înțelegerii, cu toate că de la el se aștepta confirmarea ipotezei hermeneutice monologice. În conformitate cu observațiile lui Gadamer despre esența experienței hermeneutice, rezultă că abordarea de tip metodologic, fiind centrată pe interpretarea monologică a experienței trecute, nu poate da seama de deschiderea dialogică a textelor moștenite.

În al doilea rând, „funcția exemplară” a textului juridic trebuie deosebită, în vederea înțelegerii, de funcția exemplară a textelor literare. Esența literaturii și, în special, a textului poetic nu constă în fixarea unui discurs, iar interpretarea nu urmărește reconstituirea afirmației originare. „Un text de acest fel nu reprezintă simpla fixare a discursului, ci posedă propria sa autenticitate”¹. Autenticitatea despre care vorbește aici Gadamer nu se referă la expresie în sensul psihologiei trăirii, ca la Dilthey; autenticitatea expresiei nu este originară, ci este derivată din trăirea subiectivității substanțiale². Spre

¹ *Ibidem*, p. 611.

² Este vorba aici despre conceptul de expresie al sec. al XIX-lea, impregnat de categoriile subiectivării și ale psihologizării, care reprezintă o denaturare în raport cu tradiția retorică. În scrierile sale, Gadamer și-a propus să redescopere valențele retorico-hermeneutice originale ale conceptului de expresie care «trebuie să fie purificat de tonalitatea sa subiectivă modernă și recorelat cu sensul său gramatical-retoric originar», *Ibidem*, p. 634, («Despre conceptul de expresie »).

deosebire de procesul verbal, textul poetic nu doar utilizează substanța limbii pentru a reda un fapt discursiv și a prescrie o interpretare univocă; el are legătură chiar cu destinul limbii, iar valoarea sa normativă privește „toate acțiunile lingvistice”. Lectura textului poetic este ascultare, căci ea se lasă condusă de sonoritatea cuvântului pe care o transpune în rostirea interioară. De fapt, Gadamer reia aici concepția lingvistică a lui Humboldt, după care reprezentarea lingvistică presupune, pe lângă raportul (clasic) dintre lucru și idee, și amprenta mentală a sunetului cuvântului care lucrează asupra spiritului, printr-un efect de întoarcere. Potrivit lui Humboldt și lui Gadamer, cuvântul nu doar prezintă lucrul despre care este vorba, ci se prezintă în același timp pe el însuși. Gadamer compară funcționarea cuvântului și a succesiunii de cuvinte din textul poetic cu modul în care se arată stilul unei opere. Stilul *înseamnă* ceva fără să treacă în prim-planul relației de semnificare: el însoțește această relație și îi adaugă o semnificație inefabilă prin simpla lucrare asupra raporturilor sintagmatice, astfel încât textul nu este niciodată epuizat din punct de vedere semantic. Discuția despre stil este deosebit de importantă în contextul de față. Gadamer se întreabă dacă putem transforma conceptul de stil, care aparține istoriei artei, în categorie istorică¹. Acest lucru ar presupune, crede el, ca evenimentele istorice să nu mai fie considerate din perspectiva *semnificației lor proprii*, ci din aceea a apartenenței lor la o totalitate de forme expresive ce caracterizează spiritul epocii. Împotriva lui Hegel și a lui Dilthey (pe care însă nu-i numește aici), Gadamer atrage atenția că nu putem spune că am înțeles

¹ *Ibidem*, p. 630 (« Excursuri », I-VI).

un eveniment prin simplul fapt că i-am acordat o valoare cognitivă ca fenomen expresiv. Avem de a face aici cu o limită a istoriei ideilor care operează cu conceptul de transfer al sinelui în altul, pentru a justifica ideea de spirit obiectiv. Extinderea conceptului de stil la scara istoriei generale se bazează pe supoziția metafizică potrivit căreia toate evenimentele istorice sunt ordonate de un *logos* interior. Prin urmare, chiar dacă suntem îndreptățiți să folosim conceptul de stil cu privire la acțiune, aceasta nu înseamnă că putem transfera ideea autenticității unei forme de expresie asupra celorlalte. Experiența trăirii excepționale din opera genială este opacă în raport cu istoria înșelătoare pe care Dilthey voia s-o lumineze prin transferul categoriilor. Aceste considerații cu privire la conceptul de stil sunt relevante pentru problematica textului și a adevărului hermeneutic. Dacă am putea vorbi de transferul semnificației, atunci textul ar fi epuizat și închis, căci deschiderea lui nu ar putea fi transferată: textul literar ar fi atunci un simplu document. Așa îl și consideră Dilthey. Din perspectiva concepției lingvistice a lui Gadamer, textul literar nu este document, ci monument: „relația de reprezentare cu realul este suspendată. Textul rămâne, cu relația sa semantică, unicul fapt prezent”¹. Ca urmare, modalitatea dialogică este singura cale de raportare la textul literar, care nu știrbește demnitatea lui de a fi un „altul” în procesul de comunicare, adică un „tu” care nu poate fi redus la un „el” obiectual și reprezentabil.

Lipsa de transparență a textului în raport cu acțiunea și, implicit, în raport cu condițiile producerii lui (condiții de adevăr, în hermeneutica modernă) poartă numele de

¹ *Ibidem*, p. 616 (« Text și interpretare »).

„distanțare alienantă”. Distanța alienează în sensul că textul nu reprezintă clar și distinct spiritul unei epoci; marile opere nu vorbesc în numele faptelor mărunte și nici nu sunt expresia desăvârșită a faptelor mari. Ele nu sunt documente, ci monumente care vorbesc numai în măsura în care sunt întrebate cu privire la semnificația lor. Prin monumentele ei, tradiția nu dictează și nu impune (în modalitatea unei evidențe) nici un adevăr¹; ea se anunță ca un *altul* prin caracterul ei nedesăvârșit și incomplet. De aceea, înțelegerea tradiției (și, în general, înțelegerea) presupune dialogul, care este marca finitudinii umane. Dacă nu este dialog al surzilor, acesta presupune ca pe o condiție *ascultarea*; evident, ascultarea tradiției ca supunere oarbă față de aceasta nu solicită înțelegerea în sens hermeneutic. Problema ascultării este aici de cea mai mare importanță: așa cum a arătat Gadamer cu privire la lectura textului poetic, ascultarea unui limbaj este întotdeauna mai mult decât simpla interiorizare a sensului. Ea este întotdeauna plasare într-un anumit orizont de acțiune, adică o practică. Raportul cu tradiția nu este niciodată o lectură pe dinafară a textelor, pentru că textele au sens abia în orizontul unei practici. Dialogul, ca practică a întâlnirii cu celălalt prin limbaj este [în același timp] un mod de interacțiune (sau, cum spunea Dilthey, o „acțiune reciprocă”). Hermeneutica dobândește astfel dimensiunea de filosofie practică. Faptul devine posibil prin resuscitarea, de către

¹ Tradiția poate fi ușor preluată (ca și modernitatea) în cadrul unui discurs totalitar care nu mai păstrează nimic din spiritul originar al tradiției. Tirania în numele tradiției nu are nimic de a face cu tradiția autentică, fiind de fapt o interpretare a tradiției.

Gadamer, a retoricii aristotelice. Retorica este prin excelență *arta de a face lucruri prin cuvinte*; Gadamer folosește el însuși celebra sintagmă a lui Austin¹, sugerând că hermeneutica este *arta de a face textele să vorbească și să producă (din nou) efecte*. Legătura dintre texte și lucruri nu este de ordinul reprezentării celor din urmă de către cele dintâi. Mai degrabă putem spune că textele lucrează, întrucât lectura și interpretarea sunt legate strâns de un moment al aplicării. Aplicarea înseamnă nu doar a deriva consecințele practice ale unei teorii și a le verifica, ci și, în sens mai larg, a stabili anumite legături mai intime între lumea textelor și „lumea vieții”². Există aici o circularitate (hermeneutică) evidentă: aplicarea presupune ca pe o condiție interpretarea, dar orice interpretare este *deja* aplicare, în măsura în care sensul e făcut posibil de existența unor date prelabile a căror natură nu este pur teoretică.

*

Dar această concepție asupra textului și interpretării nu este nici ea lipsită de o serie de ambiguități. Mai întâi, ea transformă conceptul pozitiv și diltheyian de text

¹ Gadamer, *op. cit.*, p. 582 („Hermeneutica în calitate de sarcină teoretică și practică”).

² Analizând conceptul de aplicație la Gadamer, Jean Grondin notează că „aplicația nu are a se produce de manieră conștientă. Ea este de asemenea sedimentată de travaliul silențios al istoriei. Înțelegerea, ori ceea ce de acum înseamnă același lucru, aplicația este mai puțin o acțiune a subiectivității autonome, cât mai degrabă faptul unei inserții [în tradiție]”, Grondin, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, p. 177.

(„expresia vieții fixată prin scriere”) într-o noțiune – *ființa-întru-text* – cât se poate de vagă, pentru că e lipsită de „bază empirică”. Critica heideggeriană a subiectului și a „vieții” poate însemna, cel mult, că textul nu e chiar „expresia vieții”, în sens de viață a unui subiect pus ca fundament. De aici nu rezultă însă că textul nu este o noțiune pozitivă. Dacă structuralismul a avut vreo contribuție reală la înțelegerea problemelor științelor umane, aceasta trebuie văzută chiar pe linia dezvoltării unui *concept pozitiv de text* care nu mai e susținut din umbră de ipoteza unui subiect intențional. Apoi, în altă ordine de idei, hermeneuticii gadameriene îi lipsește o reflecție solidă asupra problemei raportului dintre text și acțiune. Gadamer recurge la concepția aristotelică pentru a defini raportul dintre teorie și practică, acordând retoricii un rol fundamental în consolidare hermeneuticii, prin modelul dialogic al înțelegerii¹. Acest model permite să se considere comportamentul lingvistic drept parte (condiție sau condiționat) a unei atitudini practice și, prin urmare, să se gândească posibilitatea trecerii uniforme de la limbaj (text, dialog etc.) la acțiune, fără a fi admis

¹ „Trei elemente sunt comune cunoașterii hermeneutice și acelei cunoașteri pe care Aristotel o distinge în același timp de știință și de tehnică. În primul rând, cunoașterea practică are o formă reflexivă: este în același timp o cunoaștere de sine. [...] al doilea aspect: cunoașterea practică este interiorizată... este imposibil să dobândești o cunoaștere practică așa cum dobândești o cunoaștere teoretică independent de orice presupuziții [...] al treilea aspect: cunoașterea practică este globalizantă... scopurile care ghidează acțiunea, precum și mijloacele care permit realizarea lor, sunt elemente ale aceleiași forme de viață (bios)”, Habermas, *op. cit.* p. 207.

vreodată separarea lor. Dar asta nu înseamnă că au fost definite modalitățile în care diversele forme de limbaj produc efecte sau cele în care diferitele acțiuni dobândesc semnificație. Pentru Gadamer, dialogul și „ființa-întru-text” sunt strategii de conturare a abordării tehnice: pentru el, textul și acțiunea sunt [forme de] dialog, adică retorică. Distanța alienantă este, la Gadamer, un concept legat strâns de „conștiința istoriei efectelor”: căci opacitatea textului se măsoară în raport cu acțiunea istorică pe care, în principiu, ar trebui să o poată (re)prezenta unei conștiințe îngrijorate de istoria efectelor, dar pe care, de fapt, nu o poate (re)prezenta tocmai din pricina acestor efecte. Însă problema distanței nu privește numai chestiunea istoriei de lungă durată. Textele nu sunt opace numai pentru că cititorul nu are experiența directă a lumii la care trimit ele. Distanța temporală este numai un caz al figurii, căci distanța operează și în modalitate sincronică, ca atunci când limbajul este legat de viziunea unei alte lumi. La drept vorbind, distanța este între două lumi și, dacă vorbim despre „distanță alienantă”, este numai pentru că distantă devine propria noastră istorie și, prin urmare, ne raportăm la ea ca la o altă lume. Este exact acesta motivul pentru care Gadamer adoptă (nu doar) modelul dialogului, dar și pe cel al traducerii, în abordarea problemei înțelegerii. În afară de asta, distanță – poate chiar alienantă – este și aceea care separă și individualizează diferitele noastre moduri de obiectivare. O „traducere” este necesară nu numai între lumile care poartă cu ele diferitele culturi și epoci, ci și între diferitele „jocuri de limbaj” prin care ființa umană participă la aceeași „lume”. Astfel, indiferent dacă acceptăm sau nu conștiința intențională ca fundament al actelor lingvistice și non-lingvistice, tot

trebuie lămurită problema de principiu dacă și cum diferitele manifestări semnificative și/sau productive (text, limbaj gestual, conversație, acțiune) sunt convergente și formează o viziune mai mult sau mai puțin unitară, o unitate mai mult sau mai puțin convențională. Fără îndoială, acest lucru presupune o atitudine mai binevoitoare cu privire la metodă. Presupunând că textul și acțiunea sunt elemente ale unei retorici, Gadamer pare să considere inutilă o discuție suplimentară cu privire la figurile și locurile comune ale acestei retorici. Din punct de vedere filosofic, important este că prejudecățile constituie un orizont pentru diferitele moduri ale comunicării și că dialogul face să fuzioneze diferitele orizonturi ale înțelegerii. Abordarea problemei înțelegerii din perspectiva retoricii consfințește deplasarea hermeneuticii către filosofia practică. Pe acest teren, distincția dintre text și acțiune este lipsită de criterii ferme; faptul că textul este „model” nu înseamnă că se transferă acțiunii criteriile de inteligibilitate ale textului – nici nu există astfel de criterii – ci înseamnă, mai degrabă, că textul și acțiunea țin amândouă de aceeași atitudine fundamentală prin care ființa umană se manifestă în lume ca ființă înțelegătoare și producătoare (de sens). Gadamer află în dialog ființa autentică a limbajului, adică modul originar de a semnifica (produce) lucruri prin rostire (*logos*). Hermeneutica regăsește, astfel, locul originar din care poate fi pusă întrebarea (lui Austin, care este întrebarea cea mai veche cu privire la limbaj): „cum se fac lucruri cu vorbe?”. Dar, aici, grija pentru „cum” nu se arată în descrierea unui mecanism (așa cum se va întâmpla în filosofia actelor de limbaj): Gadamer evită abordarea metodologică, de dragul unei concepții ontologice despre adevăr. Pentru el, problema

adevărului limbajului nu se rezumă la teoria actelor locuționare (ca la Austin și Searle) și nici măcar la teoria enunțului, ceea ce înseamnă că adevărul acoperă întregul domeniu a ceea ce are sens (până la urmă, ideea era deja anunțată în formula gadameriană: „ființa înțeleasă este limbaj”). În acest cadru teoretic, înțelegerea acțiunii presupune, ca și înțelegerea textului, traducerea lor în limbajul viu al dialogului ori considerarea lor, deja, ca forme de dialog. „Ființa-întru-text” nu înseamnă că textul este o lume, ci că el este *întru* o lume, asemenea limbajului viu al conversației. Nici textul, nici acțiunea nu pot căpăta un grad de autonomie care să le promoveze în postura de obiecte ale cunoașterii metodice. Consecința este un fapt paradoxal: ființa-întru-text compromite orice concept pozitiv al istoriei, înțelegând aici istoria ca acțiune umană ce constituie referința unei arhive. Hermeneutica lui Gadamer asumă istoria la început, prin conștiința distanțării alienante și a istoriei efectelor, dar nu o mai regăsește la sfârșit, ca pe o cunoaștere autentică. Reflecția critică la care îndeamnă hermeneutica nu este o cunoaștere în adevăratul sens al cuvântului, chiar dacă ea este în măsură să furnizeze un concept de adevăr. Gadamer utilizează un concept de limbaj prin care poate respinge reprezentarea, dar care nu mai lasă să fie reconstruită, la un alt nivel, referința. Științele istorice ar trebui atunci să adopte ca model limbajul poetic, considerat non-referențial, când mai normal ar fi să găsească resurse într-un limbaj referențial non-ostensiv. Un astfel de limbaj este cel al narațiunii, dacă este considerat din perspectiva teoriilor contemporane din lingvistică și semiologie, care admit să vorbească despre *lumea textului*.

Această direcție a fost anunțată de Paul Ricoeur, care a reintrodus categoria de text în câmpul reflecției asupra înțelegerii și interpretării și a propus o teorie a acțiunii plecând de la o serie de analogii cu teoria textului. Modelul dialogului, model propriu-zis filosofic și platonician, nu este susceptibil de a conduce la înțelegere și, deci, la o formă de cunoaștere, deât atâta vreme cât se presupune existența a ceva reminiscent în limbaj. Dezvoltările din teoriile lingvistice de după al doilea război mondial au arătat că științele umane pot găsi resurse noi într-o concepție tehnică a limbajului, fără a invalida neapărat semnificația filosofică și metafizică a limbajului. Meritul lui Ricoeur este acela de a fi reintrodus în hermeneutică problematica lui Dilthey¹, ca urmare a unei aduceri la zi a teoriei limbajului. Ceea ce este important în teoria lui Ricoeur este tentativa de a da un răspuns la întrebarea: „Cum poate fi pusă chestiunea lui Dilthey (cu privire la interpretare) în posteritatea unor filosofi precum Wittgenstein, Lévi-Strauss, Barthes, Austin, Searle?”.

În centrul teoriei hermeneutice a lui Ricoeur găsim, așadar, noțiunea de *text*. Prin text trebuie să înțelegem orice discurs fixat prin scriere. Acceptând distincția saussuriană dintre limbă și vorbire, Ricoeur arată că, pe

¹ „Ipoteza mea este că genul de obiectificare implicat în statutul discursului ca text oferă un răspuns mai bun problemei puse de Dilthey. Acest răspuns se bazează pe caracterul dialectic al relației dintre explicație și înțelegere, așa cum este ea realizată în *lectură*. [mai sus] Dilthey a dat acestei relații valoarea unei dihotomii” (Paul Ricoeur, *De la text la acțiune. Eseuri de hermeneutică*, II, trad. rom. de Ion Pop, Cluj, Editura Echinoc, p. 185).

de o parte, vorbirea și scrierea au același raport cu limba, în calitate de discurs ce este exteriorizare a intenției de a spune și că, pe de altă parte, cuplurile vorbire-ascultare și vorbire-scriere nu sunt echivalente: raportul dintre scriere și lectură nu este un dialog. Ca urmare, când Gadamer spune că trebuie să înțelegem raportul cu textul ca pe un dialog, el pierde din vedere că *arhiva* are un caracter mai obiectiv decât vorbirea, pentru că este un obiect, iar acesta nu răspunde la întrebările noastre prin explicitări. De aceea, Ricoeur reintroduce în câmpul hermeneuticii întreaga problematică a raportului dintre explicație și înțelegere. (Ceea ce se poate numi, la Ricoeur) „redescoperirea chestiunii lui Dilthey” se referă la faptul că, acum, „în dialog, cele două metode [explicația și comprehensiunea] se suprapun”¹. Paradigma structuralistă a arătat, mai înainte, că este posibil să se construiască discursul științelor umane plecând de la modelul explicației științifice, ca în analiza miturilor, dar lăsând în același timp deschisă calea interpretării. Plecând de la problemele teoretice pe care le ridică acest raport, Ricoeur dezvoltă o reflecție asupra unității metodologice a înțelegerii textului, acțiunii și istoriei. „Paralelismul dintre teoria textului, teoria acțiunii, și teoria istoriei este imediat sugerată de genul narativ al discursului”². Ceea ce permite această apropiere, după Ricoeur, este faptul că „discursul [vorbire, sau scriere]

¹ Putem vedea că funcția teoretică a dialogului la Gadamer era tocmai depășirea dihotomiei „explicație versus comprehensiune”. A reintroduce modelul textului înseamnă a reintroduce întreaga problematică a explicației și comprehensiunii, cu noi argumente.

² Ricoeur, *op. cit.*, p. 153.

este evenimentul limbajului”; prin urmare, are sens să se spună că înțelegerea celor trei ascultă de același principiu. „Teoria acțiunii prilejuiește aceeași dialectică a înțelegerii și a explicării ca și teoria textului”¹. După Ricoeur, trăsăturile esențiale ce sunt comune textului și acțiunii ne permit să dezvoltăm o reflecție asupra „acțiunii rezonabile considerate ca text”:

1. *Fixarea semnificației*. „Acțiunea care are sens (*sensée*) devine obiect al științei numai cu condiția unui soi de obiectivare echivalentă cu fixarea discursului prin scriere. [...] O acțiune oferă structura unui act locuționar. Ea are un conținut propozițional”² ce permite o dialectică a evenimentului și a semnificației, asemenea unui act de limbaj. În același timp, acțiunea are și trăsături ilocuționare, cu totul asemănătoare acelorale ale unui act complet de limbaj³.

2. *Autonomizarea acțiunii*. Prin această idee, Ricoeur are în vedere detașarea acțiunii de intenția mentală a

¹ *Ibidem*, p. 163.

² Structura propozițională a acțiunii a fost pusă în evidență de Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1963 (cf. Ricoeur, *op. cit.*, p. 179).

³ În pasajul în chestiune, Ricoeur ne oferă dovada că face o lectură fenomenologică teoriei actelor de limbaj. El vorbește despre „structură noematică a acțiunii care poate să fie fixată și detașată de procesul interacțiunii și să devină un obiect interpretat”. Această structură cuprinde conținutul propozițional și forța ilocuționară, care constituie „conținutul de sens” al acțiunii. „Să ne întoarcem la paradigma actului de limbaj (...) ceea ce e fixat prin scris este noema rostirii, rostirea ca rostit” (Ricoeur, *op. cit.*, pp. 180-181).

agentului. „Așa cum un text se desprinde de autorul său, o acțiune se desprinde de agentul ei și își dezvoltă propriile consecințe”¹. Ricoeur vorbește aici despre distincția fenomenologică dintre noemă și noeză: semnificația acțiunii nu este intenția psihologică a autorului. Acțiunea devine arhivă sau document, ea lasă urme, poate să se înscrie într-un context nou, devine instituție.

3. *Dezvoltarea de referințe non-ostensive*. Se are aici în vedere faptul că importanța unei acțiuni depășește relevanța în raport cu situația inițială, la fel cum discursul rupe legăturile cu referința ostensivă. „Discursul poate dezvolta niște referințe non-ostensive pe care le-am numit „lume”, nu în înțelesul cosmologic al cuvântului, ci ca dimensiune ontologică a rostirii și acțiunii umane”². Este vorba, deci, despre posibilitatea ca acțiunile să primească o semnificație pertinentă în raport cu o altă situație decât cea inițială.

4. *Deschiderea interpretării și universalizarea*. „Semnificația acțiunii umane se adresează și ea unei serii infinite de „cititori” posibili. La fel ca un text, acțiunea umană este o operă deschisă a cărei semnificație este în suspans”³.

Plecând de la aceste caracteristici ale acțiunii (și ale textului), Ricoeur dezvoltă o metodologie textualistă [a științelor umane] capabilă – după părerea lui – să dea o nouă deschidere problemei relației dintre *erklären* și *verstehen*. El propune și o teorie a istoriei care este rezultatul joncțiunii dintre teoria textului și teoria

¹ *Ibidem*, p. 181.

² *Ibidem*, p. 183.

³ *Ibidem*, p. 184.

acțiunii, și crede că poate găsi o justificare a demersului său în teoria actelor de limbaj a lui Searle, din care extrage un număr de consecințe. Una dintre aceste consecințe este transformarea, în sens fenomenologic, a celebrei definiții a lui Searle „a vorbi o limbă înseamnă a adopta o formă de comportament guvernată de reguli”¹. Pentru Ricoeur, „a vorbi o limbă înseamnă a adopta o formă de comportament guvernată de legile conștiinței intenționale”. Chiar dacă interpretarea textelor și a acțiunii nu se limitează la cercetarea intențiilor autorului, deoarece textul și acțiunea dobândesc semnificații autonome, geneza textului și cea a acțiunii sunt susceptibile de a fi guvernate de aceleași legi psihologice: subiectul intențional se manifestă în istorie prin intermediul discursului și acțiunii. La origine, discursul și acțiunea au o funcție expresivă, ele sunt *opera unui autor*.

Ideea directoare a acestei teorii, în varianta lui Austin, pe care Ricoeur a luat-o drept fir conducător, este că noi putem distinge, în folosirea limbajului, o dimensiune locuționară (care constă în a face aserțiuni), o alta ilocuționară (vizând asocierea frazei cu o atitudine precum promisiunea, ordinul, amenințarea etc.) și o dimensiune perlocuționară (ce produce anumite efecte asupra auditorului). Esența acestei teorii lingvistice constă în a considera limbajul drept o formă de comportament și, deci, drept o acțiune. În opoziție cu acest punct de vedere, Ricoeur procedează exact invers, arătând – *cu instrumentele teoriei actelor de limbaj!* – că acțiunea trebuie să fie înțeleasă ca un text. El vorbește

¹ Searle, John, *Les actes de langage*, trad. fr. Hermann, Editeur des Sciences et des Arts, Paris, 1972, p. 48.

deci despre o dimensiune propozițională (locuționară) a acțiunii, de o dimensiune ilocuționară și chiar de o forță perlocuționară a acțiunii. Iată raționamentul lui Ricoeur: a) dacă discursul având o forță perlocuționară este un tip de acțiune (teza lui Austin și Searle), b) și dacă orice acțiune este un stimul care cheamă la acțiune (teză behavioristă), c) atunci orice acțiune are un conținut, un mesaj a cărui structură este propozițională. Ricoeur introduce astfel dialectica în teoria actelor de limbaj. „De la text la acțiune” și de la explicație la comprehensiune, dar totodată de la acțiune către text sau de la comprehensiune către explicație, ceea ce face posibilă mișcarea de înaintare, de răsturnare sau de întoarcere este cuplul conceptelor hermeneutice de autor și de operă. Istoria este atunci al treilea termen, cel care este pus prin autonomizarea semnificațiilor discursului și acțiunii. Urmând această direcție, Paul Ricoeur găsește o soluție la problema lui Dilthey, fără să cadă în obiectivismul naiv și fără să compromită spiritul reflecției gadameriene asupra înțelegerii.

Capitolul 2

Obscurități metafizice și gândire speculativă

MARILENA VLAD

Dincolo de ființă – o „transcendență uluitoare”
și interpretarea ei neoplatonică

Beyond Being – a „daimonic transcendence”
and its Neoplatonic Interpretation
(Abstract)

In this paper, I discuss the manner in which an „obscure passage” can give rise to an original and insightful tradition of philosophical thinking. Two of the most difficult, though highly important, Platonic topics – namely that of the „good beyond being” (Republic, 509 b 9) and that of the „one without being” (Parmenides, 141 e 9-10) – are reinterpreted by the Neoplatonic philosophers as describing the first principle of being, which transcends all being. In my analysis, I focus on Plotinus' understanding of the Platonic doctrinal source, revealing the inherent problems of this interpretation, which reads the Platonic texts in a more radical light. Furthermore, I discuss the way in which Plotinus identifies „the good” and „the one”, and I argue that the two are not to be seen as distinct aspects of the first principle, but as two indications of the principle, as the two necessary ways in which our thinking relates itself to this principle.

În aceste pagini ne vom opri asupra unei tradiții filozofice care se auto-proclamă a fi interpretativă și care își face un adevărat crez din a păstra linia doctrinară a

textelor de la care ea se reclamă. Este vorba despre tradiția neoplatonică, iar problema pe care o vom discuta este aceea a existenței unui principiu prim al întregii realități – problemă centrală și, am putea spune, instauratoare pentru neoplatonism. Mai precis, vom discuta sursa textuală a acestei probleme, felul în care a fost ea preluată și reinterpretată de gânditorii neoplatonici, precum și modul în care înțeleg aceștia propria lor sarcină interpretativă.

Neoplatonicii consideră că existența principiului unic al întregii realități este un adevăr exprimat deja de filozofi anteriori – precum Heraclit, Parmenide, Anaxagora, Empedocle, Platon – chiar dacă nu într-un mod foarte explicit¹. Astfel, adevărul filozofic este pentru ei deja dat, numai că el nu este întotdeauna exprimat în chip manifest. Din contră, adevărul pare uneori să se ascundă, pentru a ieși apoi din nou la iveală, într-o altă gândire și în alte scrieri². În aceste condiții, sarcina care se impune pentru un filozof neoplatonic nu este aceea de a privi în mod genuin lumea și de a descoperi sensuri noi ale acesteia, ci este aceea de a scoate la lumină și de a limpezi ceea ce deja s-a spus, fără a aduce nimic nou față

¹ Vezi de pildă *Enneade*, V, 1, 8-9, unde Plotin discută pe scurt poziția acestor gânditori, arătând că fiecare dintre ei s-a apropiat, mai mult sau mai puțin, de ideea unui principiu prim, unitar, al întregii realități.

² Despre această ascundere a adevărului și despre felul în care iese el la iveală în anumite momente privilegiate ale istoriei, vezi Proclus, *Teologia platonică*, I, 1, p. 5, 6-6,15 (ediție și traducere franceză de H.D. Saffrey și L.G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, vol. I, 1968).

de tradiție¹. Momentul prin excelență privilegiat al acestei tradiții, punctul cel mai înalt pe care l-a atins manifestarea adevărului filozofic este reprezentat – pentru neoplatonici – de opera lui Platon, iar punctul cel mai înalt al gândirii platonice l-ar constitui problema „principiului anterior ființei”².

Totuși, aici începe dificultatea – și aici intrăm propriu-zis în subiectul analizei noastre. Această problemă a unui „principiu de dincolo de ființă” este atinsă de Platon o singură dată, în mod destul de pasager: anume acolo unde el discută problema „binelui de dincolo de ființă”³, chestiune pe care nu face decât să o enunțe, dar nu o clarifică niciodată, ba chiar pare că evită să vorbească despre ea. Dar atunci, preluând această problemă, gânditorii neoplatonici sunt nevoiți să descrie ei înșiși acest „principiu de dincolo de ființă” și să elaboreze această temă pe care Platon o trece în mod intenționat sub

¹ Orice element de noutate este interpretat de gândirea neoplatonică drept o abatere de la linia adevărului filozofic. În acest sens, trebuie menționat că neoplatonicii nu se numeau pe ei înșiși „neoplatonici”, ci, simplu, „platonici”, deoarece considerau că ei continuă o tradiție deja milenară, iar nu instituie una nouă. Apelativul însuși de „neoplatonici” (care apare abia în secolul al XIX-lea) ar fi fost cu totul inadecvat și inacceptabil pentru acești filozofi care nu considerau că spun ceva „nou”.

² Motivul pentru care neoplatonicii se consideră „platonici” adevărați – lăsând astfel „în umbră” pe gânditorii medio-platonici, de pildă – era tocmai capacitatea de a scoate la lumină învățătura pl tonică despre principiile prime (cf. Proclus, *Teologia pl tonică*, I, 1, p. 7, 7-8 și nota la locul citat, aparținând editorilor francezi).

³ Platon, *Republica*, 509 b 9.

tăcere. Astfel, ei ajung să spună lucruri pe care textul platonice nu le mai poate susține, sau care și-ar găsi cu greu un loc în gândirea lui Platon.

În plus, apare o a doua dificultate, poate și mai mare, legată de maniera specifică de interpretare practică de gânditorii neoplatonici: ei „descoperă” în corpusul platonice și alte indicații despre principiul prim, pe care încearcă să le omologheze și să le omogenizeze, obținând din ele o perspectivă unitară, compactă, asupra principiului. Cea mai importantă dintre aceste indicații este prima dintre cele nouă ipoteze asupra „unului” din partea a doua a dialogului *Parmenide* (137 c 4-142 a 8). Este vorba despre acel „unu”¹ pe care Platon îl prezintă ca non-plural, ajungând în cele din urmă să spună că „unul nici măcar nu este” (οὐδὲ μὲν ἔστι τὸ ἓν)². Neoplatonicii consideră că „binele de dincolo de ființă” din *Republica* este identic cu „unul care nu este” din *Parmenide*. Dar, în felul acesta, ei suprapun problema „binelui de dincolo de ființă” peste un loc nu mai puțin „obscur” și nu mai puțin greu de înțeles și de integrat în corpusul gândirii platonice: acela al unului care nu este. Efectul acestei identificări neoplatonice este unul surprinzător: din două „locuri obscure” se naște poate cea mai sistematică și mai amănunțită descriere a realității inteligibile și a principiului prim care o guvernează. Astfel, se ridică întrebarea dacă nu cumva meditația neoplatonică depășește cu mult gândirea platonice de la care pornește.

¹ Această ipoteză hermeneutică aparține de fapt lui Parmenide însuși, cel istoric. În dialog, personajul Parmenide își pune propria ipoteză la încercare.

² Platon, *Parmenide*, 142 a 9-10.

Pentru a putea răspunde la această întrebare, vom analiza în amănunt cele două referințe platonice (*Republica*, 509 b 9 și *Parmenide*, 137 c 4-142 a 8), precum și modul în care gândirea neoplatonică le-a preluat și le-a identificat¹. Scopul acestei analize este acela de a pune în evidență fertilitatea „locului obscur”, puterea lui de a stimula, sau chiar de a susține o întreagă tradiție de gândire filozofică. Pe de altă parte, întrebarea care se va naște din analiza noastră va fi aceea privind „locul” adevărului hermeneutic, în cadrul acestui „joc”² al interpretării: poate fi atribuit acesta textului interpretat, sau reinterpretării înseși? Mai precis, ne întrebăm dacă nu cumva, între „locul obscur” și reinterpretare se produce atât un fenomen de dublă punere în lumină, de dublă întemeiere, cât și un fenomen de dublă separare, de dublă distanțare hermeneutică: mai precis, „locul obscur” dă naștere tradiției interpretative, însă cu condiția depășirii lui; de asemenea, tradiția interpretativă aduce o lumină nouă asupra locului obscur, spunând în același timp

¹ Din motive ușor de înțeles (bogăția corpusului neoplatonic și limitele inerente ale unui articol), ne vom referi în aceste pagini doar la *Enneadele* lui Plotin.

² Avem aici în vedere un sens mai concret al cuvântului „joc”, anume acela referitor la faptul că două elemente asamblate între ele, și care au o mișcare comună, se depărtează unul față de altul, în timpul mișcării, ieșind astfel din reciproca lor îmbinare. În cazul problemei noastre, acest „joc” se referă tocmai la felul în care, voind să cuprindă sensul textului platonice și să se plieze cât mai fidel pe el, sprijinindu-se în același timp pe el ca pe un ax, gândirea neoplatonică ajunge totuși să iasă din centrul de greutate al gândirii platonică, să se desprindă de acesta și să propună propriile ei maniere hermeneutice.

lucruri cu totul străine de spiritul „locului obscur”, suprimând, la limită, „locul obscur”, sau cel puțin acele aspecte ale sale care nu mai rezistă în noua lumină.

Astfel, în cazul pe care îl discutăm, este evident că, în ciuda pretenției lor de fidelitate față de textele tradiției, neoplatonicii deschid problematici pe care nici Platon – și nici unul dintre filozofii anteriori – nu le-a atins. Mai mult decât atât, ei gândesc într-o schemă mentală nouă față de cea a tradiției. Pretenția de fidelitate față de lucruri deja spuse este mai degrabă o dorință de a lega propriul discurs filozofic de tradiție, împrumutând autoritatea acesteia. Am putea să ne întrebăm dacă nu cumva acest fenomen este și mai nuanțat, și anume în sensul că, pe de o parte, neoplatonicii înșiși investesc textul platonice cu autoritate, „descoperind” în el bogăția de sensuri expusă de ei, iar, pe de altă parte, ei fundamentează propriul discurs pe această sursă textuală, căreia ei înșiși i-au dat autoritate. Mai precis, ceea ce vrem să subliniem este faptul că aceste texte platonice – la care fac apel în mod repetat neoplatonicii – profită, la rândul lor, de bogăția de sens cu care le-a investit analiza neoplatonică, poate nu în mai mică măsură decât a profitat aceasta din urmă de „autoritatea” textelor platonice. Astfel, dacă s-a spus despre neoplatonism că ar fi un „Platon pe jumătate (*dimidiatus*)”¹ – deoarece neoplatonicii lasă cu totul deoparte latura politică a gândirii platonice – totuși, întorcând moneda pe cealaltă parte, am putea spune că un Platon citit fără orizontul de

¹ W. Theiler, „Plotin zwischen Plato und Stoa”, în *Les sources de Plotin*, Entretiens Hardt sur l’Antiquité Classique, 5, Vandoeuvres-Geneva, 1960, p. 67.

sens deschis de neoplatonism este un Platon poate nu redus la jumătate, însă, în orice caz, un Platon sărăcit.

Binele de dincolo de ființă

Prima dintre referințele de maximă importanță pentru neoplatonism este *Republica*, 509 b 6-10, text pe care se cuvine să îl redăm ca atare, deoarece analiza noastră va relua mai multe amănunte ale lui.

Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιν
νώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι,
ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’
ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι,
οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’
ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρὸς βεῖαν καὶ δυνάμει ὑ
περέχοντος.

Tot astfel, se pare că cele cunoscute primesc de la bine nu numai faptul de a fi cunoscute, ci că lor le vine de la acela și faptul de a fi și ființa, binele nefiind el însuși ființă, ci dincolo de ființă, depășind-o ca vârstă și ca putere.

În acest pasaj, Platon compară obiectele cunoașterii cu obiectele vizibile: acestea din urmă primesc lumina – care le face vizibile – de la soare, care este superior domeniului vizibil, deoarece îl face posibil. În același fel, obiectele cunoașterii (care sunt de fapt ideile, obiecte ale gândirii în general) primesc faptul lor de a fi

cognoscibile, precum și ființa lor, de la ceva superior ființei înseși. Acesta este binele de dincolo de ființă (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Platon însuși nu continuă această idee, ci se oprește imediat după ce a anunțat-o. Personajul Glaucon este surprins de această „transcendență uluitoare”, iar Socrate protestează pentru că a fost obligat să vorbească despre un asemenea lucru¹.

Așa se face că, la Platon, expresia „dincolo de ființă” este singulară. Ea nu apare în nici un alt context afară de cel din *Republica*, 509 b 9, iar în acest context, sensul acestui „dincolo de ființă” este discutabil. Cele două întrebări care se ridică – și pe care le vom discuta în continuare, atât în contextul platonice, cât și în interpretarea pe care le-o dă Plotin – sunt: pe de o parte, ce înseamnă „dincolo de ființă”, iar pe de altă parte cum ajungem să cunoaștem acest dincolo de ființă.

Așadar, ce înseamnă „binele de dincolo de ființă”? Răspunsul lui Platon la această întrebare pare – într-un anumit sens – echivoc. Pe de o parte, Platon vorbește despre „ideea de bine” (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα)² – care, în mod normal, ar trebui să intre în spațiul ființei, ca una dintre idei. Pe de altă parte, aflăm că binele este dincolo de ființă, sau deasupra ființei, depășind-o în privința puterii și a vârstei. Totuși, maniera acestei depășiri nu este aprofundată și explicată mai mult. Putem înțelege că binele este superior lucrurilor cognoscibile pe care le face

¹ Vezi Platon, *Republica*, 509 c 1-4. În *Comentariul la Republica*, I, 265, 22-23, Proclus arată că Socrate ar fi renunțat să vorbească despre „binele de dincolo de ființă” din cauza incapacității conlocutorului său de a-și fixa mintea în această transcendență uluitoare (δαμονία ὑπερβολή).

² Platon, *Republica*, 505 a 2.

să fie și pe care le face să fie cunoscute: astfel, binele nu ar mai fi doar o anumită οὐσία, așa cum soarele, prin care putem vedea celelalte lucruri, nu mai este el însuși un lucru anume, vizibil, ci este însăși lumina, condiție a oricărei vizibilități. În același fel, binele nu ar putea fi doar o anume οὐσία, așadar un lucru cunoscut ca atare, ci el este cel care face ca fiecare obiect cunoscut să fie cunoscut, să fie, și să aibă o οὐσία, aceasta fiind de fapt ceea ce cunoaștem, atunci când cunoaștem un lucru. Dar, deși nu poate fi un lucru anume, cu o οὐσία determinată, totuși, nu este deloc clar ce statut îi rămâne acestui bine.

În schimb, în lectura lor la pasajul despre „binele de dincolo de ființă”, neoplatonicii rețin o indicație concretă a unui principiu anterior ființei. Mai mult decât atât, ei operează un fel de reducere a textului platonice, citindu-l într-o grilă mai radicală decât Platon însuși. Astfel, dacă la Platon binele era o idee, Plotin și ceilalți neoplatonici nu mai înțeleg binele ca o idee, ci ca fiind anterior sferei ideilor, adică anterior lumii inteligibile în întregul ei.

Pe de altă parte, în pasajul din *Republica*, Platon arată în ce sens este binele dincolo de ființă: el este deasupra ființei (τῆς οὐσίας [...] ὑπερέχοντος) *prin vârsta*¹ *și prin puterea lui* (πρεσβεία καὶ δυνάμει), așadar el este de fapt mai vârstnic și mai puternic. El depășește ființa sub aceste două aspecte. În schimb, la autorii neoplatonici – începând cu Plotin – sensul lui „dincolo” (ἐπέκεινα) devine absolut: unul-bine va fi dincolo de ființă sub toate aspectele; el nu mai este o idee și nu mai are nici una dintre determinațiile ființei, de aceea nici nu mai este nevoie să se precizeze sub ce aspect este binele dincolo

¹ Cuvântul πρεσβεία, tradus aici prin „vârstă”, are și sensul de rang sau demnitate, de drept al celui mai vârstnic.

de ființă. Acest lucru se reflectă și la nivel terminologic: din explicația mai largă a lui Platon, neoplatonicii vor păstra doar această expresie: „dincolo de ființă” (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), eliminând precizarea „în privința vârstei și a puterii” (πρεσβεία καὶ δυνάμει).

În plus, trebuie să mai remarcăm o nuanță a textului platonice, pe care autorii neoplatonici tind să o absolutizeze. La Platon, binele este dincolo de ființă, deoarece el dă ființă obiectelor cunoașterii. Așadar, problema are trei niveluri: obiectele cognoscibile, ființa lor (pe care o primesc de la bine) și binele care este astfel dincolo de ființă, însă mai precis, dincolo de ființa acestor obiecte cognoscibile. Binele este superior ființei (οὐσία) deoarece el oferă ființă lucrurilor cognoscibile. În loc să fie el însuși o ființă (οὐσία), el este precum cauza ființei¹, dar nu iese total din spațiul lui „a fi”², așa cum soarele, care este sursa luminii și a vizibilității, rămâne totuși în sfera luminii și a vizibilului. În schimb, pentru neoplatonici, binele este dincolo de ființă într-un sens absolut al ființei: el este dincolo de întreaga sferă a ființei veritabile și complet distins de natura ființei. Ei vor exclude din principiul prim orice urmă de natura ființei.

Astfel, preluând expresia „dincolo de ființă”, neoplatonicii acordă un sens absolut atât „ființei”, cât și manierei în care binele depășește ființa, așadar acestui „dincolo” (ἐπέκεινα). Dacă la Platon „dincolo de ființă”

¹ În acest sens, vezi și Platon, *Republica*, 508 e, unde se spune că binele este cauza științei și a adevărului, și tocmai de aceea el este superior științei și adevărului.

² Astfel, în *Republica*, 507 b, Platon vorbește despre binele în sine (αὐτὸ ἄγαθόν), care este anterior lucrurilor multiple ce au caracterul binelui; binele în sine este ideea unică, aceasta fiind numită „ὅ ἔστιν”, adică „ceea ce este”.

era înțeles într-o relativitate față de obiectele cunoașterii (căror le oferea ființă) și avea un sens determinat („dincolo” ca putere sau ca vârstă), în schimb, vom vedea că, la Plotin, sensul lui „dincolo de ființă” se radicalizează: principiul va fi „dincolo” într-un sens absolut, într-un sens total: el este „dincolo” nu doar într-un anumit aspect, ci față de orice aspect al ființei. La limită, principiul devine el însuși un „dincolo” în sine, sau „cel de dincolo”¹, fără a se mai preciza „față de ce” este el „dincolo”.

A doua întrebare pe care am anunțat-o se referă la modul în care putem avea acces la acest principiu de „dincolo de ființă”; mai precis: este el cognoscibil ca atare, sau nu? Dacă revenim la textul platonice, vom observa că Platon precizează că principiul de dincolo de ființă este obiectul celei mai înalte științe: dialectica. În „continuarea” pasajului de la 509 b (în analiza care încheie cartea a VI-a a *Republicii*), Platon vorbește despre acest principiu anterior ideilor. De aici înțelegem că ideile sunt principii pentru discursul de tip științific; acest tip de discurs înaintază de la idee la concluzii, însă ideile rămân pentru el de nedepășit: el nu le poate întemeia, explica prin altceva. Astfel, ele sunt de fapt niște ipoteze – care nu pot fi demonstrate – însă joacă rol de principiu insurmontabil. Pornind de la această situație, Platon arată că există un principiu anterior ideilor însele, un principiu care poate fi descoperit numai prin dialectică. Acesta nu este obținut ca o concluzie, în urma unui argument ce ar presupune alte ipoteze; el nu este dedus din niște ipoteze date. Din contră, acest principiu este numit anipotetic – așadar fără o ipoteză prealabilă.

¹ Vezi de pildă *Enneade*, I, 2, 3, 31.

Pentru dialectică – singura care poate ajunge la acest principiu – ideile nu mai sunt principii deja date și de nedepășit, ci sunt doar niște simple ipoteze. În plus, ele pot fi descoperite și, într-un fel, deduse numai pornind de la acest principiu anipotetic, anterior ideilor. Desigur, Platon nu spune cum anume ajunge dialectica la cunoașterea acestui principiu, însă spune că principiul este obiect ultim al dialecticii, al cunoașterii celei mai înalte.

În schimb, pentru neoplatonici – mai precis, pentru Plotin, pentru a nu generaliza prea repede – principiul de dincolo de ființă este în același timp dincolo de cunoaștere și de orice gândire, chiar și de gândirea cea mai înaltă, anume aceea a intelectului divin. Astfel, la Plotin, indicațiile transcendenței principiului pornesc de la referința platonice indicată, însă ele se vor înmulți, iar sensul lor se va diversifica: principiul este *dincolo de ființă*, dar și *dincolo de intelect și de gândire* (ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως)¹.

Totuși, cum ajung neoplatonicii să admită ceva care nu mai poate fi gândit, ceva care depășește orice gândire în genere? Cum ajung ei nu doar să admită așa ceva, ci, mai mult, să considere că acest „dincolo de gândire” este principiul prim al oricărei ființe și al oricărei gândiri? Care poate fi sursa acestei probleme? Răspunsul pe care voi încerca să îl argumentez este acela că în fundalul acestei probleme se află mai multe tipuri de raportare la enunțul parmenidian al identității dintre ființă și gândire²

¹ Vezi, de pildă *Enneade*, I, 7, 1, 20.

² Parmenide, fr. B 3: căci este același lucru a gândi și a fi (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι).

și al unității acestei ființe¹. În acești termeni fixați de Parmenide, problema unui „dincolo de ființă” sau „dincolo de gândire” nu poate apărea. Gândirea însăși, în identitate cu ființa, nu ar putea să ridice problema unui „dincolo”, deoarece, prin acest enunț al identității, granițele oricărei problematizări sunt deja restrânse la spațiul ființei. Gândirea care *este* ființă nu ar putea gândi ceva care *nu este* ființă, așadar ceva care nu este gândire. Ființa unitară și în identitate cu gândirea deține deja, în sine însăși, cognoscibilitatea (deoarece ea este deja gândire), iar existența ei nu mai poate fi explicată prin nimic altceva anterior, deoarece, fiind unitară, fără început și fără sfârșit, ea nu poate accepta statutul de „cauzat”, statutul secund al unei realități care depinde de un principiu.

În schimb, Platon desface această unitate absolută a ființei și a gândirii², vrând să explice posibilitatea neființei și posibilitatea unei gândiri care nu mai este în acord cu ființa lucrurilor, ci introduce falsul – asemenea gândirii sofistice. Dar, prin acest „paricid”, el transformă ființa într-un domeniu cu o structură complexă și plurală; ființa nu mai este unitatea absolută, iar gândirea nu mai este în strictă identitate cu ființa, ci gândirea se „autonomizează” și se vede nevoită să „iasă” din spațiul ființei, pentru a căuta o „sursă” a acestei ființe plurale. Astfel, dacă ființa este spațiul cognoscibilului (al ideilor, prin care orice alt lucru poate fi cunoscut), se poate pune problema unei surse a acestui cognoscibil. Platon ajunge

¹ Parmenide, fr. B 8, 5-6: nici nu a fost cândva, nici nu va fi [cândva], de vreme ce este acum, totul împreună, unu și continuu (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἐν, συνεχές).

² Vezi *Sofistul*, 241 d 3-7.

astfel la problema „binelui de dincolo de ființă”, care ar da obiectelor cunoașterii acest fapt de a fi cunoscute. Desigur, este vorba despre cele mai înalte obiecte ale cunoașterii, adică cele inteligibile, ideile lucrurilor.

Plotin, la rândul lui, se pune el însuși în fața enunțului parmenidian și încearcă, de fapt, o reconciliere a perspectivei parmenidiene și a celei platonice – depășind, în mod inevitabil, ambele perspective. Astfel, pe de o parte, el elaborează în cele mai mici detalii această identitate a gândirii și ființei, anume în unitatea intelectului divin. Altfel spus, în „vârful” cel mai înalt al ființei și al gândirii, acestea două coincid; ființa veritabilă este gândire, iar gândirea veritabilă este ființă, întocmai cum observase Parmenide. Totuși, pe de altă parte, Plotin adâncește afirmația parmenidiană a unității ființă-gândire și operează – în linia lui Platon – un nou „paricid”, însă la un alt nivel. Mai precis, analizând enunțul parmenidian al „ființei care este identică cu gândirea”, Plotin observă că, în însuși acest enunț – care afirmă identitatea celor două –, este prezentă și distincția lor, dualitatea lor: ființa și gândirea se identifică, însă ele se identifică tocmai pentru că, de fapt, ele sunt două. Așadar, ele formează, de fapt, o unitate duală. Dar acest unu-dual nu poate fi principiul prim. La Parmenide, el putea fi principiu prim, pentru că Parmenide pune accent pe identitatea și pe unitatea dintre ființă și gândire. În schimb, Plotin pune în evidență dualitatea implicită a acestora două, și de aceea el neagă teza parmenidiană: ceva care este „doi” nu poate fi primul. „Paricidul” lui Plotin – spre deosebire de acela al lui Platon – nu mai privește identitatea dintre ființă și gândire, ci privește pretenția ființei-gândire de a fi principiul prim. Pentru Plotin, principiul prim trebuie să fie altul, și anume, el trebuie să fie anterior gândirii și

ființei (precum binele din *Republica*); în plus, el trebuie să fie unu, așadar anterior dualității specifice ființei-gândire.

Această anterioritate față de dualitate ne duce la cea de-a doua temă platonice reluată de neoplatonici: cea a unului din prima ipoteză (*Parmenide*, 137 c 4-142 a 8).

Unul care nu este și nu poate fi gândit

Să vedem, mai întâi, cum apare la Platon această primă ipoteză henologică (sau ipoteză asupra unului). Înainte de a intra în amănuntele acestei ipoteze, se cuvine să facem o scurtă contextualizare a ei, urmărind modul în care Platon ajunge să expună ipotezele henologice. Dialogul *Parmenide* începe cu o apologie a necesității existenței unului, o apologie negativă, de fapt, care se bazează pe demonstrarea absurdității ce rezultă din suprimarea unului și din admiterea unei pluralități pure, lipsite de unitate. Dintre demonstrațiile expuse de Zenon, dialogul nu reține decât una¹: anume că, dacă ființele sunt plurale (εἰ πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα), atunci ele vor fi și asemenea și neasemenea, ceea ce este absurd, deoarece lucrurile asemenea nu pot fi neasemenea, iar cele neasemenea nu pot fi asemenea².

După această scurtă introducere privind raportul dintre unitate și pluralitate, ritmul dialogului se schimbă, și anume se trece la discutarea posibilității ca un lucru să

¹ Platon, *Parmenide*, 127 e 1-5.

² Argumentul lui Zenon este analizat pe larg de Proclus, în *Comentariul la Parmenide* II, 721.19-729.38. Lucrurile sunt asemenea deoarece toate au caracteristica pluralității, dar sunt neasemenea, tocmai pentru că, în măsura în care sunt plurale, ele sunt și distincte unele față de altele.

participe deopotrivă la asemănare și la neasemănare – ceea ce ar fi pus sub semnul întrebării ipoteza lui Zenon – pentru a se intra astfel într-o discuție foarte sistematică despre ce înseamnă participație și despre statutul ideilor la care lucrurile participă. Analiza nu ajunge însă la o concluzie univocă: nu se poate stabili o manieră incontestabilă în care lucrurile participă la idei; pe de altă parte, se observă că, în lipsa ideilor, nimic altceva nu mai poate fi gândit. În lipsa unei concluzii univoce despre statutul ideilor, personajul Parmenide subliniază necesitatea de a exercita gândirea în marginea lucrurilor nevăzute, pe care numai mintea le poate surprinde. Pentru a explicita modul în care trebuie făcute aceste exerciții, se va recurge tocmai la ipoteza lui Parmenide (aceea a unului). Mai precis, se va urmări ce rezultă atât din existența unului cât și din non-existența lui, atât în privința lui cât și în privința celorlalte lucruri. Astfel se trece la partea a doua a dialogului (137 c 4-166 c 5), revenindu-se, într-un fel, la problematica din introducerea dialogului. În această a doua parte vor fi enunțate nouă ipoteze asupra unului – cinci pozitive și patru negative –, iar fiecare dintre acestea va fi urmărită în toate consecințele sale. Concluziile vor fi de fiecare dată altele – atât în cazul pozitiv, în care unul este, cât și în cazul contrar, în care unul nu este. Ceea ce merită remarcat este faptul că în cadrul fiecărei ipoteze apar anumite dificultăți de gândire a unului. În expunerea platonice, nici o ipoteză nu pare a fi privilegiată față de alta, nici una nu este aleasă ca descriind în mod adecvat unul însuși, astfel că scurta concluzie a dialogului va face un rezumat, o sinteză a tuturor ipotezelor, atât afirmative cât și negative.

Să ne oprim acum mai în amănunt asupra acestei „gimnastici” (γυμνασίου)¹ mentale și asupra primului exercițiu din cadrul ei, adică asupra primei ipoteze a unului. Aceasta este ipoteza radicală a existenței unului înțeles ca non-plural: dacă unul însuși este, ce urmează în privința lui? Dar admiterea unului în sine presupune excluderea oricărei forme de pluralitate: dacă este unu, atunci unul nu poate fi ceva plural (εἰ ἐν ἐστίν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλὰ τὸ ἐν)². Dialogul desfășoară în continuare o întreagă serie de negații ce se dovedesc necesare, odată ce admitem unul non-plural. Neîfiind plural, unul nu are părți și nu poate fi întreg, deoarece nu poate fi nici compus; unul nu are început, mijloc și sfârșit; unul nu are figură (σχῆμα), așadar nu participă nici la drept, nici la circular; unul nu este nicăieri (nici în altceva, nici în sine); unul nu poate fi nici nemișcat, nici mișcat; unul nu este nici identic (cu sine sau cu altceva), nici diferit (de sine sau de altceva); unul nu este asemenea sau neasemenea (cu sine sau cu altceva); unul nu este egal, nici inegal (cu sine sau cu altceva); unul nu există în timp, el nu este mai tânăr sau mai bătrân, nu are vârstă și nu participă la timp; unul nu este, nu a fost și nu va fi; astfel, unul nu participă la ființă; unul nu este și unul nu este unu; unului nu îi revine nici un nume, definiție, știință, senzație sau opinie; unul nu poate fi exprimat, nici cunoscut sau perceput. În concluzie, unul pe care îl admitem ca non-plural nu are ființă și nu poate fi cunoscut, numit, gândit, deși în această primă ipoteză l-

¹ Platon, *Parmenide*, 135 d 7.

² Platon, *Parmenide*, 137 c 4-5.

am numit și l-am gândit deja într-un fel. Unul – care a fost afirmat în ipoteză, așadar a fost deja gândit, într-un fel – se arată acum a fi dincolo de gândire – fie că prin gândire înțelegem definiție, știință, opinie sau nume. În plus, deși s-a admis în ipoteză că unul este, se arată că el nu are ființă, nici măcar atât cât să poată fi unu.

Să vedem acum care este lectura neoplatonică asupra acestei ipoteze care, în primă instanță, pare contradictorie. Pentru neoplatonici, prima ipoteză asupra unului nu mai este doar o ipoteză, așadar caracterul ei nu este ipotetic, ci descriptiv: ea descrie unul absolut, zeul prim sau principiul prim¹. Ea este considerată o expunere de teologie negativă asupra principiului prim². În plus, nu numai această primă ipoteză, ci toate ipotezele din această parte a dialogului *Parmenide* (137 c 4-166 c 5) au valoarea unor descrieri cifrate a anumitor părți ale realității, care se desfășoară în mod ierarhic, de la principiul prim și până la lucrurile cele mai depărtate de principiu, precum materia. Fiecare ipoteză – și respectiv nivelul de realitate ce corespunde fiecăreia – este o

¹ Această schimbare de perspectivă asupra primei ipoteze este, desigur, destul de discutabilă: Proclus însuși amintește că a doua parte a dialogului a fost mult timp înțeleasă ca un simplu exercițiu (vezi *Comentariul la Parmenide*, 630, 37-38). De asemenea, Platon pare să invite la această gimnastică mentală, ca la o pregătire în vederea înțelegerii ideilor, a locului inteligibil.

² Proclus spune chiar că această primă ipoteză ar fi un imn închinat principiului prim, imnul fiind cea mai adecvată manieră în care se poate vorbi despre acesta (vezi *Comentariul la Parmenide*, VII, 1191.34-35, precum și *Teologia platonice*, II, 11, 65.5-15).

reflectare, din ce în ce mai îndepărtată, a primei ipoteze, cea a unului prim, principiu al întregii realități. Fiecare nivel ulterior are un anumit grad de unitate, însă unitatea sa este una derivată, nefiind posibilă decât datorită principiului prim, care este unul absolut – obiect al primei ipoteze. Acesta reprezintă sursa întregii realități, el face posibilă desfășurarea plurală a ființei inteligibile (descrisă în cea de-a doua ipoteză), a sufletului (din a treia ipoteză) și a universului sensibil descris în celelalte ipoteze.

Neoplatonicii încearcă, de fapt, să descopere modul în care ființa – cu pluralitatea ei specifică – se poate constitui. Miza lor nu mai este aceea de a identifica o ființă primă, care să se afle la originea tuturor celorlalte lucruri, care să le dea caracterul lor specific, sau care să fie capabilă să pună întreaga realitate în mișcare, ci este aceea de a gândi modul în care se constituie ființa în genere, chiar și cea mai înaltă treaptă a ei, adică ființa primă, care este pur inteligibilă, gândire pură. Filozofii neoplatonici observă că pluralitatea ființei nu este posibilă – nu se poate constitui – decât pornind de la o unitate absolută, de la acest unu non-plural, complet sustras pluralității. De asemenea, gândirea – chiar și cea primă, a ființei prime – nu se poate desfășura decât pornind de la o unitate anterioară, de la un unu absolut. În concluzie, ființa își primește „faptul de a fi” (τὸ εἶναι) de la unul absolut, care „nu este” și care, la limită, nici măcar „nu este unu”¹. Gândirea cea mai înaltă devine

¹ Platon, *Parmenide*, 141 e 10-11: Οὐδ' ἄρα οὐτως ἔστιν ὥστε ζῆν εἶναι.

posibilă doar pornind de la acest principiu care el însuși nu poate fi gândit, deoarece pentru el nu există „nici nume, nici rațiune, nici cunoaștere, senzație sau opinie”¹. Astfel înțeles, unul din prima ipoteză ajunge să preia rolul binelui din *Republica*, despre care se spune că dă ființă și cunoaștere, fără a fi el însuși ființă, ci „dincolo de ființă”, și fără a fi el însuși cunoscut și gândit, ci „dincolo de gândire”. Acest ultim aspect – al anteriorității binelui față de cunoaștere și gândire – nu este prezent în mod explicit în textul *Republicii*, dar neoplatonicii îl deduc tocmai din identificarea binelui absolut cu unul prim, pe care „nici una dintre ființe nu îl poate percepe”². Principiul prim va fi astfel „dincolo de ființă” (ἐπέκεινα οὐσίας) și „dincolo de gândire” (ἐπέκεινα νοῦ).

Identificarea binelui de dincolo de ființă cu unul absolut la Plotin

În continuare, vom încerca să intrăm în detaliile acestei identificări a binelui absolut cu unul prim, oprindu-ne în mod special asupra gândirii lui Plotin. Ne întrebăm, mai precis, cum concepe el principiul prim, acest unu-bine de dincolo de ființă, și care este raportul concret dintre unu și bine. Observăm dintru început că sensurile transcendenței principiului față de ființă și față

¹ Platon, *Parmenide*, 142 a 3-4 :Οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδὲ τις ἐπιστήμη οὐδ' ἐαῖσθησις οὐδὲ δόξα.

² Platon, *Parmenide*, 142 a 6: οὐδὲ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται.

de gândire sunt expuse de Plotin pornind fie de la aspectul de *unitate* al principiului, fie de la aspectul său de *bine* absolut. Transcendența principiului este fie cea a *unului* absolut, fie cea a *binelui* prim, între acestea două existând o conexiune foarte strânsă. Tocmai de aceea trebuie să precizăm prin ce anume se disting aceste două aspecte ale principiului, dar și cum ajung ele să fie identificate. În plus, această bivalență a principiului poate să pară surprinzătoare. Astfel, dacă privim cele două aspecte ale principiului – ca unu și ca bine – doar în distincția lor, am putea avea impresia că ele sugerează o dualitate a principiului însuși, suprimând astfel unitatea lui absolută. Totuși, așa cum vom încerca să explicăm în continuare, unul și binele nu se disting decât din perspectiva gândirii, care încearcă să surprindă principiul, așadar din perspectiva ființei care urmează după principiu, fără însă a afecta natura unitară a principiului absolut, fără a o împărți. Să vedem așadar ce înseamnă principiul ca unu și cum anume acest unu este în același timp binele absolut, fără ca binele prim să fie „altceva” decât unul absolut. Trebuie să precizăm în primul rând că principiul prim nu poate fi înțeles în termenii ființei, pe care o identificăm de fiecare dată prin anumite caracteristici proprii. Tocmai de aceea, „unu” și „binele” care indică principiul prim au alt sens decât dacă ele s-ar referi la o ființă cu caracterul unității și al binelui. Dar atunci, ce înseamnă „unu” și ce înseamnă „bine” în acest caz al principiului de dincolo de ființă?

Preluând expresia platonice *dincolo de ființă* și făcând din ea țelul ultim al gândirii sale, Plotin iese din termenii ontologiei tradiționale: ființa lucrurilor nu mai este

gândită prin apel la o ființă primă, printr-o pluralitate de forme care au caracterul unității, dar care rămân, totuși, o pluralitate; ci ființa – cu ambele sale caractere, atât cel de unitate cât și cel de pluralitate – este explicată prin ceea ce o face să fie unitară, înainte chiar ca ea să poată desfășura o pluralitate specifică.

Ființa veritabilă – care este un unu-plural – nu poate exista ca ființă decât datorită unității sale¹. Aceasta este poate afirmația cea mai radicală pornind de la care Plotin concepe un principiu anterior ființei și gândirii. Ființa – în sensul ei veritabil, paradigmatic și inteligibil – este o unitate, însă o unitate plurală, compusă din părți². Ființa este plurală, însă ceea ce o face ființă este, în ultimă instanță, unitatea sa. Fără unu, ființa ar fi doar o pluralitate, și, de fapt, ea nu ar putea fi deloc: ea nu ar putea fi nici măcar pluralitate, deoarece nici pluralitatea nu se poate constitui decât dacă fiecare dintre părțile sale este unu. Tocmai de aceea, înaintea pluralității – chiar și a celei mai unitare – trebuie să existe cel care este doar unu. Căci „tot ceea ce nu este unu există [sau este] prin unu”³. Altfel spus, tot ceea ce nu este doar unu – ci este și o pluralitate –, este totuși ceva doar datorită unului, datorită unității pe care o primește de la cel care este doar unu, fără a fi plural.

¹ Vezi de pildă *Enneade*, VI, 6, 9, 39-42: fără un unu anterior, ființa s-ar dispersa într-o pluralitate infinită și absurdă, adică una pe care nu o putem gândi nici măcar ca pluralitate.

² Aceste părți nu divid ființa și nu îi anulează unitatea, ci ea rămâne unitară și în identitate cu sine.

³ Plotin, *Enneade*, V, 3, 15, 11-12: $\pi\alpha\nu \gamma\omicron\rho \tau\omicron \mu\eta \zeta\nu \tau\omega \zeta\nu [\dots] \epsilon\sigma\tau\iota\nu$.

Unitatea plurală – a ființei – nu poate exista decât printr-o unitate pură, printr-un unu absolut. În plus, unul-plural al ființei inteligibile există doar prin acest unu anterior, prin acest unu non-plural. El este „cel de la care, într-un fel, celelalte [lucruri] sunt și ele [unu]” (παρ’ οὗ πως καὶ τὰ ἄλλα)¹. Unul absolut generează ființa, deoarece îi dă unitatea prin care ea poate propriu-zis să fie, și fără de care ea nu ar exista nici măcar ca pluralitate. Remarcăm că acest aspect – al unui *dincolo de ființă* care dă acest fapt de „a fi” – era prezent și în contextul platonice din *Republica*. Aici, binele este cel care dă obiectelor cunoașterii ființă și faptul de „a fi” (καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι). Din nou însă, remarcăm că la Plotin problema este pusă într-un sens mai radical: unul absolut nu dă ființă doar obiectelor cunoașterii, ci și ființei înseși. Nimic nu poate avea ființă fără acest principiu de dincolo de ființă, care face ca fiecare lucru să fie unitar și, astfel, să fie.

Unul absolut dă ființei condiția fundamentală în care aceasta poate apărea: anume unitatea; în felul acesta el generează ființa, făcând-o să fie ceea ce este. Considerăm că acesta reprezintă punctul central al superiorității unului absolut față de ființă, că doar pornind de aici putem înțelege ce înseamnă că unul este „dincolo de ființă”.

Să trecem acum la cea de-a doua „caracteristică” a principiului, și anume la faptul că acesta este „binele” prim, întrebându-ne care este sensul acestui „bine” care nu mai indică doar o „ființă bună”, ci un bine anterior

¹ Plotin, *Enneade*, V, 3, 15, 17.

oricărei ființe. Pentru Plotin, ființa veritabilă nu este o ființă inertă¹, pentru care această unitate (în jurul căreia ea se constituie) să fie o caracteristică indiferentă. Din contră, ființa veritabilă este o ființă inteligibilă și este o ființă care gândește; dar gândirea, deși se realizează în condiția indispensabilă a dualității, este de fapt îndreptată tocmai spre această unitate a ființei și, mai precis, spre cel de la care ea primește unitatea sa. Iar ființa veritabilă primește unitatea de la cel care este doar unu. Dar, în plus, structura însăși a ființei este orientată spre unul absolut, într-o încercare constantă de a surprinde acest unu. Ființa este generată pornind de la unitatea absolută, iar, în plus, în modul ei cel mai propriu de a fi, ființa se concentrează tocmai spre această unitate pornind de la care ea a fost generată. Ființa însăși nu poate exista în lipsa unului absolut, iar activitatea ei nu vizează altceva decât acest principiu absolut unitar.

Dar, conform principiului aristotelic² acceptat de Plotin, orice activitate se îndreaptă spre un bine propriu. În consecință, cel spre care se îndreaptă activitatea ființei veritabile este binele ei, iar acesta este binele absolut, deoarece el nu mai este binele unei ființe anume, ci este

¹ Această caracteristică non-inerțială, ci activă, a ființei își are de asemenea sursa într-un text platonice, și anume în *Sofistul*, 248 e 6-249 a 4, unde Platon se întreabă care sunt caracteristicile ființei și observă că aceasta nu poate fi statică, nici lipsită de intelect sau de viață. Plotin va relua această idee, vorbind în repetate rânduri despre faptul că ființa nu poate fi „un cadavru” (vezi, de pildă *Enneade*, IV, 7, 9, 23-24).

² Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1094 a 1-2.

binele întregii ființe, și anume al ființei veritabile. El nu este doar „ceva bun”, un bine determinat, ci este binele absolut¹, dincolo de care nu mai poate exista un alt bine. Dar atunci, binele ființei este însuși unul spre care se îndreaptă activitatea sa. În felul acesta, unul absolut este identificat cu binele absolut.

Totuși, nu trebuie să înțelegem că unul și binele ar fi două lucruri diferite, pe care Plotin – și întreaga tradiție neoplatonică – le suprapune. Din contră, cele două aspecte ale principiului prim – acela de unu absolut și acela de bine prim – funcționează în același timp, iar între ele nu există o diferență decât dacă privim relația principiului cu ființa, așadar cu realitatea pe care acest principiu o generează. Astfel, ca sursă a întregii realități plurale, principiul ne apare ca unu; în schimb, ca scop final al întregii realități, așadar drept acela spre care tinde întreaga realitate, principiul ne apare ca bine. Principiul „prim” este astfel și principiul „ultim” al întregii realități. El are două aspecte indisolubile: atât acela de sursă, origine și început al realității, cât și acela de țintă, de scop și de finalitate a întregii realități². Totuși, cei doi termeni – începutul și sfârșitul – au sens numai în relație cu ceea ce începe, respectiv cu ceea ce se îndreaptă spre un sfârșit, așadar ei au sens numai în relație cu ceea ce vine după principiu, cu ceea ce este diferit de principiu, cu ceea ce își are în principiu atât sursa, cât și țelul existenței

¹ Vezi de pildă Plotin, *Enneade*, V, 5, 13, 1-2: el este Binele, iar nu un bine (τὰγαθὸν αὐτὸν ὄντα καὶ μὴ ἀγαθόν).

² Pentru identitatea începutului (principiul) cu sfârșitul (scopul final), vezi de pildă *Enneade*, III, 8, 7, 17; V, 8, 7, 45-47.

sale. De aceea, cele două aspecte ale principiului nu introduc nici o dualitate în principiul însuși și nu împart unitatea lui. Principiul este și cel care fundamentează întreaga realitate, cel care face posibilă ființa veritabilă – și, în consecință, chiar și spațiul subordonat, al devenirii –, dar el este în același timp cel spre care întreaga ființă își concentrează activitatea ei specifică. De aceea, Plotin poate să vorbească despre principiu sprijinindu-se atât pe analiza platonicească asupra unului, cât și pe analiza platonicească privind binele.

Să vedem însă, și mai concret, cum anume coexistă cele două aspecte ale principiului, și de ce ființa este generată tocmai de cel spre care ea însăși se îndreaptă. Actul prin care ia naștere ființa este un act de contemplație a unului absolut: ființa încearcă să cuprindă această unitate, însă nu obține decât imaginea duală a propriei sale existențe, care se depărtează de unu tocmai în timp ce vrea să îl cuprindă. Dar atunci, acest act de contemplație este în același timp un act de dorire a unului anterior, iar în această dorire ființa se reîntoarce constant spre principiul ei, adică spre cel de la care ea provine, spre cel de care, într-un fel, ea se depărtează.

Dar scopul final nu este un „moment ulterior”, la care realitatea ar ajunge în urma desfășurării sale. Din contră, Plotin concepe relația de întemeiere a realității în principiu astfel încât această producere a realității să fie în același timp un act de dorire a principiului însuși, o tensiune care reîntoarce lucrurile spre principiul însuși. Altfel spus, lucrurile tind spre principiu în același timp în care ele sunt produse; ele vor să se întoarcă la principiul lor tocmai în măsura în care acesta le instituie ca diferite.

Altfel spus, tocmai în măsura în care ființa dorește principiul și tinde să îl cuprindă în gândirea ei, tocmai în această măsură ea este instituită ca diferită de principiu, pe care nu îl poate cuprinde, deoarece gândirea ființei rămâne plurală.

Unul este astfel și cel de la care începe activitatea de contemplație proprie ființei, dar și cel spre care se întoarce dorința constantă a acesteia. Totuși, el nu este niciodată un „obiect” propriu-zis al contemplației, nici un „obiect” propriu-zis al dorinței ființei, ci acestea (contemplația și dorința) indică în direcția principiului, fără însă a indica „ceva” anume. Principiul este *unu* față de ființa plurală care provine de la ea, și este *bine* față de ființa care își îndreaptă întreaga sa activitate spre el; totuși, el nu este un „unu” determinat, și nici un „bine” determinat. Observăm astfel că cele două aspecte ale principiului, acela de „unu” și acela de „bine”, nu au un sens static: ele nu sunt niște proprietăți care ar reveni unui lucru anume, unei realități precise. Ele au mai degrabă un rol „funcțional”: ființa se instituie pornind de la unitatea absolută, care este în același timp binele ei cel mai înalt. Astfel, structura realității – de la principiul prim până la ultimele derivate – poate fi citită în două direcții: pe de o parte, de la principiu la derivatele sale, vedem cum principiul întemeiază întreaga realitate, întreaga pluralitate a ființelor, care nu poate exista fără simplitatea anterioară a principiului unu. Pe de altă parte, de la derivate înspre principiu, principiul apare ca acela înspre care se îndreaptă dorința tuturor ființelor, el este scopul final al întregii realități, binele comun al tuturor ființelor. Astfel, principiul face ca desfășurarea realității

să fie una circulară: realitatea începe de la principiu ca unitate absolută și anterioară, dar, în același timp, realitatea își are finalitatea în același principiu, ca bine absolut. Principiul este cel de la care începe desfășurarea – inevitabil plurală – a ființei, iar în acest sens el este „unul absolut”, necesar acestei desfășurări; în același timp, principiul este și cel în jurul căruia gravitează ființa, cel pe care ființa tinde să îl cuprindă, să îl atingă, iar în acest sens el este binele ei absolut. Am putea spune că de la principiu (ca unu) începe această tendință a ființei de a se întoarce spre principiu (ca bine), sau invers, că dorința ființei și tendința ei este aceea de a se întoarce spre cel care o face posibilă, așadar că dorirea binelui este de fapt dorirea unului.

În acest fel, cele două aspecte ale principiului nu pot fi separate; ele se „reflectă” unul în celălalt, constituind două laturi necesare ale relației ființei cu principiul său: ființa se „depărtează” de la principiul care rămâne absolut unu, dar în același timp ea tinde să reducă această depărtare față de principiu, ea tinde spre unul absolut ca spre binele ei propriu. Dacă între principiu și ființă există o dinamică dublă (în sensul în care ființa se depărtează constant de principiu, dar revine și tinde mereu spre el, rămânând totuși într-o distincție față de el), atunci „unul” și „binele” nu sunt decât cele două capete perfect simetrice ale acestei dinamici¹. Principiul este în același

¹ Imaginea intuitivă a acestei duble dinamici nu trebuie să fie aceea a unei linii, al cărei „început” imaginar este întotdeauna diferit de „sfârșitul” ei; metafora cea mai elocventă care sugerează această dinamică este cea a centrului unui cerc: punctele cercului se depărtează de

timp cel care generează ființa, cel care o face posibilă (și anume ca unu absolut), dar el este și scopul ultim al ființei, cel spre care se îndreaptă întreaga ei activitate și gândire (principiul fiind astfel binele absolut). În ambele cazuri, principiul are o existență și o funcție extra-ontologică, adică el fie precede ființa – ca unul care o face posibilă și care rămâne într-o „anterioritate” absolută față de ea –, fie direcționează sfera ființei spre scopul ei cel mai propriu, rămânând însă în afara ei, într-o constantă „posteritate”, ca un țel mereu ținut, însă niciodată atins în mod efectiv. Principiul rămâne astfel „dincolo de ființă”, în două sensuri ale acestui „dincolo”: atât ca un „început” care niciodată nu a fost materializat, cât și ca un „sfârșit sau scop”, care niciodată nu va fi concretizat, atins. Principiul unește astfel sensul originii cu sensul finalității întregii realități. Totuși, aceste două aspecte nu individualizează principiul însuși, nu fac din el o origine propriu-zisă și un scop propriu-zis. Altfel spus, principiul nu este „un unu absolut” și nici „un bine absolut”, adică un unu și un bine determinat, ci el își exercită aceste două „funcții” ale sale, fără însă a deveni el însuși „o ființă anume”, ci rămânând în afara sferei ființei pe care o generează și care tinde spre el. Principiul va fi astfel „dincolo de ființă”.

centru, deoarece ele există tocmai în această depărtare față de centru, însă ele tind în același timp spre centru, și numai această con-centrare a lor spre centru este cea care le ține împreună și care face din ele figura concretă a cercului. Este o metaforă pe care Plotin o folosește în repetate rânduri: vezi, de pildă *Enneade*, I, 7, 1, 24; IV, 2, 1, 24; V, 1, 11, 10; VI, 5, 5, 13.

Tocmai acest caracter indeterminat al principiului este cel care explică identitatea unului și a binelui. Unul absolut este identic cu binele absolut deoarece principiul nu este „ceva anume”, la care să se adauge apoi proprietatea *binelui*, sau cea a *unității*, ca și cum *unul* ar fi diferit de *bine*. Pentru a înțelege acest lucru, să dăm un exemplu intuitiv: dacă Socrate și Platon sunt doi indivizi, ei sunt în primul rând oameni, sau ființe, iar faptul că unul este Socrate iar celălalt este Platon vine să îi departajeze, să îi distingă, făcând din ei două entități diferite. În schimb, în cazul principiului nu mai funcționează această logică a ființei: principiul nu este „ceva anume”, caz în care „a fi unu” și „a fi bine” s-ar aplica acestui „ceva” ca două proprietăți distincte. Din contră, binele și unul indică această natură primă și simplă a principiului. „Unul” și „binele” indică același lucru¹, același principiu prim, tocmai pentru că, de fapt, prin „unu” și „bine” nu spunem ceva despre principiu, „nu predicăm ceva despre el, ci ni-l indicăm nouă înșine, pe cât posibil”². În felul acesta, observăm că Plotin – și întreaga tradiție neoplatonică – preia cele două indicații platonice (a binelui de dincolo de ființă și a unului care nu este), însă nu le preia ca pe niște determinații propriu-

¹ Plotin, *Enneade*, II 9, 1, 5-6: atunci când spunem unu și atunci când spunem bine, trebuie să gândim că ne referim la aceeași natură unică (ὅταν λέγωμεν τὸ ἓν, καὶ ὅταν λέγωμεν τὸγαθόν, τὴν αὐτὴν δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν καὶ μίαν λέγειν).

² Plotin, *Enneade*, II 9, 1, 7-8.

zise ale principiului, ci ca pe niște indicații sau aluzii¹, în care sensul primar al „binelui” și al „unului” este, de fapt, suprimat. Cele două indicații sunt înțelese în același timp ca negații: principiul este unul absolut, tocmai pentru că el nu mai este „ceva unitar”, și este binele absolut tocmai pentru că nu mai este „ceva bun”.

Am putea spune că, la limită, unul este identic cu binele tocmai pentru că unul și binele nu mai au sensuri determinate – și astfel, sensuri distincte –, ci „unul” și „binele” nu sunt decât maniere de a indica principiul prim, această natură unică și identică, în care nu există nici o dualitate. Așadar, la drept vorbind, este impropriu a spune că „unul” este identic cu „binele”, pentru că unul și binele nu înseamnă două lucruri anume, care să se identifice. Nu putem spune că principiul ca *unu* este identic cu principiul ca *bine*, deoarece *unul* și *binele* nu se află propriu-zis în principiu, ci ele sunt doar două maniere prin care gândirea noastră duală încearcă să-și indice ei înseși principiul². În articolul „Plotinos”³, H.-R.

¹ Tema indicației (ἐνδειξις) va fi foarte importantă la Damascius. Vezi, de pildă, *De principiis*, R. I, p. 7, 8 (*Despre primele principii*, trad. rom. Marilena Vlad, București, Humanitas, 2006, p. 73. Cf. de asemenea nota 60 de la pp. 320-321).

² Astfel, întreaga gândire a lui Plotin stă sub această condiție: întregul discurs despre principiu nu descrie principiul, ci încearcă doar să indice înspre el și să apropie pe cât posibil sufletul de principiul prim.

³ H.-R. Schwyzer, „Plotinos”, în *Pauly Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, XXI.1, 1951, col. 552, 48-52: „Doch muß man sich Plotinos Gleichung vor Augen halten: ὅταν λέγωμεν τὸ ἓν, καὶ ὅταν λέγωμεν τὰγαθόν,

Schwyzler spune că fragmentul din *Enneade* II, 9, 1, 5 arată că unul și binele sunt identice. Dar, de fapt, dacă analizăm textul respectiv, observăm că Plotin însuși nu spune că unul ca atare ar fi identic cu binele ca atare, ci doar că, *atunci când spunem* unul și *atunci când spunem* bine, vorbim de fapt despre o aceeași natură. În concluzie, *unul* și *binele* nu sunt identice ca două principii, sau ca două aspecte ale principiului, ci ca două maniere în care gândirea noastră indică un unic principiu. Mai precis, identitatea *unului* cu *binele* este afirmată ca o precauție, în sensul că, atunci când numim principiul *unu* și *bine*, aceste două indicații nu trebuie înțelese ca distincte, nici ca o dualitate care ar afecta principiul însuși. Astfel, identitatea *unului* și a *binelui* are sens doar din perspectiva ființei, care se reclamă de la o *unitate* primă și care tinde spre un *bine* propriu; în schimb, din perspectiva principiului, *unul* și *binele* nu mai funcționează propriu-zis, nu mai sunt prezente ca atare, așadar nu mai putem vorbi nici măcar despre o identitate a lor. La limită, principiul este transcendent ființei tocmai pentru că el însuși nu mai este propriu-zis nici „unu”, nici „bine”; „unul” și „binele” sunt doar moduri în care gândirea noastră indică acest principiu anterior intelectului, anterior ființei veritabile.

τὴν αὐτὴν δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν καὶ μίαν λέγειν II 9, 1, 5, d. h. ἓν und ὁγαθόν sind identisch.”

Excese și locuri obscure în interpretarea unui clasic

Excesses and Obscurities in Interpreting a Classic (Abstract)

I would like to draw your attention to one of the most serious criticisms ever addressed to Descartes - and indeed, to the entire modern philosophy: viz., the „dualism of substances”, thereby human body and soul would have been understood as entirely separate substances. As a consequence of such a dualism, the live relationship and the unity of the human being as such would become completely non intelligible. Except, the idea of the separation between body and soul does not come from Descartes. Instead, it was formulated by one of his disciples, Henry Leroy, also known as Regius. When Descartes learnt about this bizarre interpretation, he was deeply saddened and tried to clarify things. He addressed the issue (with plenty of arguments) in some of his letters to his friends and acquaintances, as well as in his metaphysical writings. Eventually, he adopted the double nature paradox – of Patristic origin – namely, the idea that human beings have an intrinsically twofold nature. Unfortunately, history was not on Descartes' side: if you look up the term „dualism” in any dictionary or lexicon, including studies by famous analysts, you find that they reiterate what Regius, the infidel disciple, once said. And it is this very reading that has become the common, official version of the „Cartesian dualism”. This can be partly explained by

the way in which modern metaphysics is usually interpreted: either through an ideological (and usually frivolous) reading, or by means of a technical or purely literal interpretation.

I. Fovismul unor interpretări târzii

Nu doresc să fac un inventar al acelor interpretări pe care, până la un punct, le suportă cu seninătate scrierile lui Descartes. Altceva voi avea în vedere în paginile care urmează după această succintă cartografie, anume teza gravă a dualismului „cartesian”. Este vorba de o presuposiție care domină literatura exegetică din vremea lui Descartes și până astăzi. Acest dualism ar constitui simptomul cel mai sigur al gândirii metafizice. Iar metafizica indică, prin chiar simpla ei prezență, o formă de rătăcire, pur și simplu o boală. Sunt cunoscute în această privință cuvintele lui Alfred Jules Ayer, anume că metafizicianul nu ar mai trebui socotit un nebun, ca altădată, ci un simplu bolnav. Însă exact această veche idee, „dualismul cartesian”, poate fi socotită un loc realmente obscur al gândirii moderne¹. Și nu doar în sensul că a rămas insuficient reflectată, neclarificată în

¹ Ar fi bine să ne amintim că expresia veche *locus obscurus*, atunci când se are în vedere un loc scriptural sau discursiv, deține cel puțin trei accepțiuni de fond. Mai întâi, este vorba de un pasaj sau un fragment neadus la lumină, necunoscut încă. Deopotrivă, expresia numește ceva prin el însuși neclar, ambiguu sau confuz. În ultimă instanță, este în joc un înțeles frecvent în literatura religioasă: locul obscur desemnează ceva tainic sau secret, misterios. Ne dăm seama astfel că expresia ca atare nu avea decât în anumite situații un înțeles negativ.

datele sale de fond. Ci mai ales întrucât istoria recentă a gândirii filosofice a asumat-o definitiv, ca pe o teză sigură și emblematică pentru preistoria acestui timp. A preferat să creadă că Descartes și o întreagă tradiție metafizică s-ar fi predat cu totul unei perspective realmente neinteligibile. Nu e de mirare atunci că despre „dualismul cartesian” afli vorbindu-se astăzi în aproape orice lexicon, manual sau tom enciclopedic al filosofiei.

Însă înainte de a vedea în ce constă obscuritatea acestui loc decisiv al metafizicii europene, să aruncăm o simplă privire asupra “fenomenului Descartes”, mai exact, asupra unor imagini, idoli și figuri care s-au născut cu timpul în mintea oamenilor.

Ceea ce s-a întâmplat cu Descartes în secolul al XX-lea, mai ales după al doilea mare război, apare ca o adevărată junglă a interpretărilor. Fiecare din ele ține să te conducă pe o nouă cale, însă cum nu poți uita de existența celorlalte, riști continuu un gen de năuceală completă. Toate aceste interpretări compun împreună un peisaj ecuatorial, sălbatic, al chipurilor lui Descartes. Imaginea solitarului gânditor, retras pentru un timp în locuința sa din ținuturile olandeze, stând înfrigurat în fața căminului și cu mantaua pe umeri, indecis în fața foii albe, reflectând singur și notându-și câteva nopți la rând, într-o manieră confesivă, posibile răspunsuri la întrebarea ce anume am putea socoti ca fiind sigur în această lume, fie că e vorba de cunoașterea omenească sau de ceea ce avem de făcut, imaginea acestui Descartes a rămas cu mult în urmă. Ea revine probabil doar în mintea celor care se simt ei înșiși atinși de solitudine și de libertatea simplă sau gratuită a metafizicii. Totul se petrece ca și cum Descartes este nevoit acum să suporte pe propria piele o replică frustă la metafora arborelui gnozei, cea de

care el însuși a uzat în una din scrisorile sale.

Secolul din urmă, de care nu ne putem despărți prea ușor, îmi apare în această privință dominat pur și simplu de interpretări ideologice, pe de o parte, și de izbucnirea fovistă a celor mai excentrice lecturi posibile, pe de altă parte. Interpretarea ideologică o întâlnești ușor atunci când în actul de înțelegere determinante sunt interesele unor oameni și ideologiile unui timp. Sintagma ca atare a fost deja acceptată de către doxografi și exegeți¹. Ea ne spune că înțelegerea noastră stă adesea în dependență de jocul puterii și al unor ideologii, oricât de ciudate ar fi acestea la un moment dat. Gândirea se vede continuu afectată – mai mult sau mai puțin – de forța unor ideologii. Există ideologii, în definitiv, care caută să modifice radical însuși modul de gândire și vorbire al oamenilor (Karl Mannheim). Firește că acestea pot genera ușor forme de captivitate și de cenzură, servitute, sau adâncirea în uitare a celui aflat în inadecvare cu datele lor.

Cei care încă mai descoperă în Descartes un autor lucid sunt de regulă puțini și situați cumva în marginea jocului noilor puteri. De exemplu, Étienne Gilson sau Ferdinand Alquié, după război, Jean-Luc Marion, în timpul din urmă. S-a vorbit în acest sens despre o adevărată tradiție franceză a hermeneuticii cartesiene, alte nume invocate fiind Henri Gouhier, Jean Laporte, Martial Gueroult sau, mai târziu, Jean-Marie Beyssade, Nicolas

¹ De exemplu, Oswald Ducrot și Jean-Marie Schaeffer, în *Noul dicționar enciclopedic al științelor limbajului*, traducere de A. Măgureanu, V. Vișan și M. Păunescu, 1996, p. 68. Cf. și volumul *Interpretare și ideologie* (coord. Ștefan Afloroaei), Iași, 2002, în care se discută pe larg tocmai astfel de chestiuni.

Grimaldi, Geneviève Rodis-Lewis și alții. Cei care îndrăznesc unele forme de reabilitare o fac adesea în moduri exotice sau defensive. Ei au în vedere fie posibile efecte etice ale gândirii lui Descartes, fie modelul său cultural și unele idei forță pe care le-a susținut.

Mult mai numeroși sunt cei care vorbesc despre Descartes cu o libertate de-a dreptul fovistă în ipotezele lor de lucru. Ei îți aduc în față un frumos amestec de scandal și spectacol al ideilor. Poți descoperi astfel un Descartes necartesian, imprevizibil cu totul sau chiar rebel¹. Se revine la imaginea filosofului cu mască

¹ Constati ușor acest lucru dacă ai în atenție, de exemplu, cele aproape 300 de comunicări dedicate împlinirii a patru secole de la nașterea lui Descartes, eveniment celebrat sub titlul *L'esprit cartésien*, la Paris, între 30 august și 3 septembrie 1996. Volumele apărute cu acest prilej vorbesc despre un adevărat show interpretativ și exegetic în jurul operei și vieții lui Descartes.

În continuare, referințele la opera carteziană se vor face după ediția: René Descartes, *Oeuvres*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Éd. Léopold Cerf, 1897-1910. Urmând canonul în vigoare, voi indica în text această ediție, cu inițialele AT, urmate de cifra romană ce indică volumul și cifra arabă pentru pagină. Este vorba de: tome I, *Correspondance*, 1897; tome II, *Correspondance*, 1898; tome III, *Correspondance*, 1899; tome IV, *Correspondance*, 1901; tome V, *Correspondance*, 1903; tome VI, *Discours de la Méthode & Essais*, 1902; tome VII, *Meditationes de prima philosophia*, 1904; tome VIII, 1, *Principia philosophiae*, 1905; tome VIII, 2, *Epistola ad G. Voetium. Lettre apologetique. Notae in programma*, 1905; tome IX, 1, *Méditations*, traduction française, 1904; tome IX, 2, *Principes de la philosophie*, 1904; tome X, *Physio-mathematica. Compendium musicae. Regulae ad*

(consacrată de Maxime Leroy) sau la cea a omului monden, libertin într-o privință (susținută altădată de Ferdinand Brunetière, apoi de Georges Friedmann). Pentru aceasta din urmă, vor fi invocate secvențe mai puțin speculative din viața lui Descartes, de exemplu, duelul său pentru ochii unei “frumoase doamnă”, din 1625, când avea 29 de ani, bănuiala veche (cu sursa în Voetius) de a fi avut mai mulți copii nelegitimi¹, legătura

directionem ingenii. Recherche de la Vérité. Supplément à la correspondance, 1908; tome XI, *Le Monde. Description du corps humain. Passions de l'âme. Anatomica. Varia*, 1909; tome XII, *Vie et oeuvre de Descartes*, étude historique par Charles Adam, *Supplément*, 1910. Voi folosi deopotrivă câteva traduceri din opera filosofului francez în limba română: *Regulae ad directionem ingenii*, traducere din latină de Constantin Noica, 1935; *Expunere despre metodă*, traducere din latină de Dan Negrescu, 1995 (ediția conține deopotrivă varianta latină și cea franceză); *Meditationes de prima philosophia*, traducere din latină de Constantin Noica, 1937; *Principiile filosofiei*, traducere din franceză de Ioan Deac, 2000; *Lumea*, traducere din franceză de Ioan Deac, 2003; *Pasiunile sufletului*, traducere din franceză de Dan Răutu, 1984. La noi, importante prin considerațiile mai recente asupra tradiției cartesiene sunt unele studii precum: Mircea Flonta (ed.), *Descartes – Leibniz. Ascensiunea și posteritatea raționalismului clasic*, 1998; Dolores Toma, Anca Christodorescu, Vlad Alexandrescu (éds.), *Autour de Descartes*, 1998; Viorel Vitureanu, *Descartes (Repere biografice, opera scrisă, prezența în lume, destinul postum)*, 2000; Ioan Deac, *Studiu introductiv la René Descartes, Lumea*, 2003, și firește altele.

¹ Cf. AT, VIII, 22, unde se află și răspunsul crud și simplu al lui Descartes: “dacă i-aș avea, nu aș nega-o; căci am fost și

sa ascunsă cu Hélène Jans, o femeie de condiție modestă, care îi va naște pe Francine „din flori”, în 1635, unele pagini din schimbul său epistolar cu prințesa Elisabeta a Boemiei¹, sau unele mărturisiri mai ciudate, cum este cea din Scrisoarea către Chanut, din 6 iunie 1647, în care spune că deoarece în copilărie iubise o fată cu strabism, s-a simțit apoi atras multă vreme de toate femeile cu o astfel de stigmă naturală.

Revine însă la fel de mult și figura ereticului indexat, știut fiind că în 1667, regele Louis XIV interzice complet predarea filosofiei cartesiene. Scrierile lui Descartes fuseseră deja puse la index încă din 1663. Bossuet, într-o scrisoare din 1687 către D'Allemans, discipolul lui Malebranche, descrie pericolul pe care-l prezintă cartesianismul pentru învățătura creștină a timpului. Reacții asemănătoare au, în aceeași epocă, Voetius, Le Maistre de Sacy și Du Vancel. După cum consemnează Baillet, biograful lui Descartes, Voetius este foarte riguros și exact în ceea ce susține, numind în șapte puncte importante dezacordul prăpăstios dintre cartesianism și credința creștină („Această filosofie este periculoasă, favorabilă scepticismului, aptă să distrugă credința

eu tânăr odinioară și încă și acum mă simt bărbat și nu am făcut niciodată jurământ de castitate”.

¹ Cf. AT, V, 57. Într-o scrisoare din 21 mai 1643, Descartes îi spune printre altele melancolicei prințese: „Sunteți foarte inteligentă și foarte frumoasă..., atât de inteligentă și de frumoasă încât îmi pierd cumpătul când vă văd și sunt atât de tulburat încât pierd șirul ideilor”. Câteva considerații asupra acestui episod se găsesc, la noi, în Gheorghe Brătescu, *Studiu introductiv la René Descartes, Pasiunile sufletului*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, pp. 6-12.

noastră în sufletul rațional, misterul Sfintei Treimi, întruparea lui Iisus Hristos, păcatul originar, miracolele și profețiile”). Chiar dacă ar fi avut dreptate sub aspect istoric sau dogmatic, lucru posibil de altfel, Voetius ar fi trebuit să urmeze totuși, în reacția sa, îndemnul celui care a lăsat spre meditație, printre altele, pilda samariteanului milostiv. Judecata lui Voetius poate fi întâlnită cu ușurință și astăzi, doar că mai numeroși sunt acum cei care transformă acuza de erezie într-un elogiu adus unei minți libere.

De la imaginea ereticului nu este mult până la cea a gânditorului radical, unul care, așa cum l-a văzut Paul Valéry, experimentează continuu într-un mod aproape estetic și riscă totul în exercițiul îndoielii. Acest Descartes, oarecum avangardist, va fi socotit un model pentru demersul artistic al lui Matisse sau al lui Cézanne, întrucât, cu proba de limită a îndoielii, face un salt deplin în spațiul solitudinii absolute.

Dar întâlnești extrem de ușor imaginea unui Descartes scindat, în contrast violent cu sine. El apare deopotrivă ca baroc (Rosario Assunto) și clasic, esoteric sau rosicrucian (F.A. Yates), analitic (Jean Laporte), creștin (Le Senne) și ateu (Sartre), teolog canonic (Gilson) și teolog secular (Jonas), metafizician supus tradiției și totuși liber (Ortega y Gasset)¹, legitimator al erei falocentrice (Susan Bardo) și totuși egalitarist în chestiunea genului (Stanley Clarke), modern (J. Habermas) și totuși scolastic (J.-Fr. Courtine), liberal (Alain) și deopotrivă conservator (Fr. von Hayek), empirist (Laporte) și nu mai puțin spiritualist (Cousin),

¹ Cf. José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolucion de la teoria deductiva*, 1958.

riguros până la ariditate (Steven Gaukroger) și totuși de o îndrăzneală aproape poetică, mai ales prin felul în care singur interpretează visul său ciudat din noiembrie 1619 (Mallarmé). „Ni s-a prezentat /în egală măsură/ un Descartes campion al Bisericii apostolice și romane, un Descartes hughenot, un Descartes mascat și prefăcut în chip conștient, un Descartes mistic și rosicrucean, un Descartes agent al societăților secrete, un Descartes revoluționar, un Descartes avocat al ordinii burgheze. Pentru unii este cea mai genială expresie a inteligenței occidentale; pentru alții, un fel de pedant care știe tot, dar nimic în plus, apărătorul «înțelepciunii ieftine», cel mai imbecil dintre raționaliști, groparul artei și al poeziei, principalul responsabil de disoluția culturii noastre. Atâtea figuri ale lui Descartes-Proteus câți comentatori”¹. Probabil că pe o hartă imaginară a atitudinilor critice proprii Europei moderne puține locuri au rămas nemarcate de interpreții celui în discuție.

Figurii unui Descartes conservator – în epistemologie (Gaston Bachelard), apoi în arheologia puterii (Foucault) sau chiar în metafizică (Richard Rorty) – îi este opus un Descartes perfect echivoc (Derrida). Sau chiar unul revoluționar, ce anunță faptul libertății ca singurul fundament al ființei (Sartre). Vechiul metafizician se transformă, astfel, în revoluționarul de dinaintea oricărei revoluții. Sartre îi reia în această idee pe ideologii de la 1789, cei care celebrau în Descartes un materialist ascuns, un progresist adevărat și un eliberator al spiritului

¹ Pierre Frédéric, *Monsieur René Descartes et son temps*, Paris, Gallimard, 1959, p. 9.

uman. Se resimte în această imagine un ecou târziu din *Ideologia germană* sau din scrierile unor epigoni care au dus mai departe ideea de istorie magnifică a celor slabi și mulți.

Rebelul Descartes, căci există și acesta, nu este acum doar unul francez. Ci apare deopotrivă ca un spirit de tipul celui american (Pierre Nzini), sau olandez (adică un protestant liber, cum spune Kojève), un slav occidental (ne asigură Merab Mamardachvili, în ale sale *Meditații carteziene*, 1981), chiar un islamic (S. Mosbah), un postmodern, așadar un postcartezian (F. Frimat). Descartes însuși ar încuraja depășirea continuă a cartezianismului, ceea ce alții nu vor fi în stare să facă în legătură cu propria lor doctrină (Jacques D'Hondt). El ar sugera căutarea altor norme morale, norme ce ar putea fi puse acum în relație cu manipularea corpului uman și procesul dezvoltării la scară globală, cu posibilitatea de a ne abandona unor lumi virtuale, sau chiar cu drepturile individului și ale minorităților culturale.

Vor veni însă alți interpreți, cu mai puțină paciență, care vor spune lucruri într-adevăr terifiante. Aceștia din urmă au motivele lor să descopere în paginile lui Descartes izvorul unor teribile boli ale istoriei de mai târziu. Vor vedea în el, pur și simplu, un precursor al gândirii totalitare (Popper) sau un maestru ce legitimează dominația peste oameni și lucruri (André Glucksmann). Ar fi vorba, în fond, despre o adevărată tiranie a rațiunii (Jean-Marie Benoit), lucru posibil în paradigma cu totul suspectă a reprezentării (Richard Rorty). Descartes ar deschide seria partizanilor unei “democrații sociale sau totalitare” (Friedrich von Hayek).

Există însă și o reacție vizibilă față de imaginile agresiv liberale și postmoderne ale lui Descartes. Astfel,

Jean-Luc Marion, unul din cei mai exigenți cercetători ai scrierilor sale, regăsește spiritul scolastic pozitiv și sursele teologice ale acestora¹. Mai târziu, Steven Gaukroger (ed., *Descartes Natural Philosophy*, 2001) va solicita oricărui exeget revenirea decisivă la contextul științific al secolului al XVII-lea, singurul în care ar putea fi înțeleasă prezența savantului în discuție. Alții însă, de felul lui Ioan Petru Culianu², vor pune mereu în discuție imaginea pe care ne-au livrat-o ideologii târzii ai secolului al XVIII-lea despre Bacon, Descartes, Galilei și alții.

Dincolo însă de toate aceste imagini, Descartes a rămas pentru cei mai mulți analiști un metafizician clasic. După Aristotel și Thoma d'Aquino, el reprezintă

¹ Efortul lui Jean-Luc Marion în clarificarea unor intenții și teme ale gândirii cartesiene este de-a dreptul impresionant. Amintesc aici doar titlurile unor volume dedicate în întregime operei filosofului: *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien*, 1975; *Index des „Regulae ad directionem ingenii” de René Descartes* (en collab. avec J.-R. Armogathe), 1976; *Sur la théologie blanche de Descartes*, 1981; *La passion de la raison (Hommage à Ferdinand Alquié)*, en collab. avec J. Deprun, 1983; *Sur la prisme métaphysique de Descartes*, 1986; *Le Discours et sa méthode* (sous la direction de N. Grimaldi et J.-L. Marion), 1987; *Questiones cartésiennes I. Méthode et métaphysique*, 1991; *Descartes. Objecter et répondre* (en collab. avec J.-M. Beyssade), 1994; *Questiones cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, 1996; *Index des „Meditationes de prima philosophia” de René Descartes* (en collaboration avec J.-P. Massonet, P. Monat et L. Ucciani), 1996.

² Cf. *Eros și magie în Renaștere. 1484*, traducere de Dan Petrescu, Editura Nemira, București, 1994, pp. 254 sq.

gânditorul care a generat o adevărată tradiție metafizică europeană. În lumea modernă, abia tradiția kantiană va ajunge comparabilă – și în concurență vizibilă – cu cea cartesiană. Or, când se discută despre „dualism metafizic”, o maladie grea pentru cultura filosofică, referința obligatorie este la Descartes: tocmai acesta ar fi impus și justificat prin opera sa maladia în cauză. Pierre Mesnard, un exeget atent la datele de fond ale filosofiei cartesiene, va observa că „Descartes reste toujours aux yeux des aristotéliens l’homme des séparations absolues et de la synthèse impossible, le seul à qui il soit interdit de distinguer pour unir”¹. Precizarea autorului este importantă aici: de regulă aristotelicienii lumii moderne au perceput ontologia cartesiană ca perfect dualistă, fracturată monstruos în chiar temeliile ei.

II. O prejudecată cu forță istorică: „dualismul cartesian”

Forța unor reflexe colective, asemănătoare celor inconștiente, este realmente imensă. Ea ne cere, în fața unor pagini noi sau a unor chestiuni dificil de înțeles, să urmăm calea pe care au mers înaintea noastră mulți alții, ca și cum în acest fel drumul ar fi mai sigur și ar conduce mai ușor către locul dorit. Probabil că pe această cale comună, străbătută deja de atâția anonimi ai unor idei și credințe, grijile par să devină mai puține și mai ușor de suportat. Între timp, ele nici nu mai sunt resimțite ca atare, căci drumul este știut și – oricât de lung ar putea să

¹ Cf. *Hommage à Descartes*, în *Études cartésiennes*, Travaux du IXe Congrès International de Philosophie (“Congrès Descartes”), tome I, Paris, Hermann, 1937, p. 156.

fie – duce către aceeași destinație. Orice altă direcție ar ascunde sigur un mare risc. Căile cunoscute, însă, duc toate în același loc, așa cum, în vechiul imperiu, dacă ai fi traversat ținuturile barbare pe drumurile mari, pietruite, până la urmă ai fi ajuns exact acolo unde trebuia să ajungi, adică acolo de unde plecau întotdeauna armatele imperiale și unde se întorceau după ce legea era repusă la locul ei în acele ținuturi.

Cu această veche credință, fixată în mintea noastră cu puterea pe care doar instinctele o au, căutăm cel mai adesea o cale de interpretare deja probată. Se întâmplă aceasta mai ales atunci când chestiunea în atenție pare într-un fel insolubilă. Sau când celălalt, autorul la care ne întoarcem din când în când, ne apare ca un om mai ciudat, unul care, după ce vine să răspundă întrebării tale de astăzi și să-ți dea satisfacții, nu se ferește să se contrazică pe sine. Și aproape orice clasic este un astfel de autor: poți ușor să rămâi cu impresia că se abate singur de la ceea ce deja a spus. Gilles Deleuze, vorbind despre Spinoza, avea multă dreptate: nu știi niciodată de ce anume este în stare un clasic. În acest caz, pare de bun simț și prudent să nu riști prea mult. Și să te orientezi după acele judecăți care și-au găsit locul în lexicoane, dicționare sau în marile enciclopedii, aceste repere ce indică dintotdeauna calea cea largă a gândirii noastre. În definitiv, ele sunt de acum instrumentele istoriei, vocea ei gravă și oficială, căci într-un lexicon masiv vorbește un secol întreg de cercetări, adaosuri și cenzură a elementului nerațional.

Este ceea ce am întâlnit, din păcate, în legătură cu unele idei susținute altădată de către Descartes. Dar mai ales în legătură cu o distincție aparent anostă și elementară, însă pentru care Descartes și-a cheltuit multe

zile și nopți. Anume, cea dintre trup și suflet (sau spirit). Termenii sunt vechi și destul de obscuri, mai ales cel deal doilea, încât astăzi mulți dintre noi privesc ceea ce numim „suflet” în felul unei apariții fantomatice din jurul unor prăpăstii sau dintre zidurile vechi. În definitiv, ce ar mai putea să ne spună acest cuvânt de uz comun, „suflet”? Există oare cu adevărat așa ceva? Și chiar merită să-ți pierzi timpul cu asemenea lucruri bizare când, așa cum vedem, sunt multe altele de făcut și de clarificat? Fără să știe că avea să-și pună pe gânduri contemporanii săi și să dea de lucru unor secole întregi, Descartes avea să spună că tocmai această chestiune trebuie bine clarificată, exact ea înainte de orice altceva. După ce avem o idee clară cu privire la sufletul nostru, la ceea ce numim „sine”, „eu” și „conștiință”, vom putea ști dacă alte chestiuni sunt sigure și importante pentru noi, de exemplu, dacă adevărurile matematice pot fi puse la îndoială, dacă există o mașină care să funcționeze fără să cheltuiască mai nimic, dacă viața în cetate este de dorit sau nu, dacă are rost să ne temem de moarte, dacă este bine să evităm suferința celuilalt și să credem în prezența efectivă a puterii divine. Avea să dedice o lucrare întreagă, probabil cea mai însemnată din câte a scris, acestei chestiuni: diferenței dintre cele sufletești și cele corporale. Este vorba de *Meditationes de prima philosophia, in qua de existentia et animae humane a corpore distinctio demonstratur*, redactată între 1639-1640, cu titlul definitiv *Meditationes de prima philosophia, in qua de existentia et animae immortalitatis demonstratur*, Amsterdam, 1642, însoțită de șapte serii lungi de obiecțiuni și răspunsuri. Ecourile ei nu s-au pierdut deloc. Doar că astăzi cei mai mulți care o invocă nu uită să spună că acolo, în scrierea respectivă,

Descartes a înțeles trupul și sufletul omenesc în felul a două substanțe complet separate, *res extensa* și *res cogitans*. În acest fel, Europa modernă ar fi impus o reprezentare absolut neinteligibilă cu privire la cele două, un dualism inflexibil, de care noi nu reușim să ne despărțim în chip suficient nici acum. Și, în consecință, nu am reuși nici acum să ne înțelegem pe noi înșine cum se cuvine.

Tocmai aceasta este calea comună și oficială în chestiunea de mai sus. Dacă te situezi pe o asemenea cale, vei vorbi în continuare, fără prea multe precauții, despre dualismul cartesian, adică despre o concepție pentru care sufletul omenesc și trupul apar ca substanțe perfect separate și străine în ceea ce privește comunicarea lor. Dar cum anume s-a ajuns aici, la această judecată severă asupra metafizicii carteziene? Și i-a fost lui Descartes necunoscută această interpretare a paginilor sale?

Totul a început cu chiar discipolul său cel mai apropiat, Regius (Henry Leroy), care a insistat enorm pe ideea separației sufletului de corp, socotind că exact astfel ar fi spus maestrul său¹. Cu această credință la drum, Regius ajunge să tulbure destul de serios apele metafizicii, definind omul ca o simplă „ființă prin

¹ Henricus Regius (Henry Leroy, 1598-1679) publică în 1646, la Amsterdam, scrierea *Fundamenta Physices*, în care capitolul 12 (*De homine*) este dedicat noii înțelegeri a omului ca „ființă prin accident”. Alte scrieri: *Fundamenta medica*, 1647; *Brevis explicatio mentis humanae, sive animae rationalis*, 1647; *De affectibus animi dissertatio*, 1650; *Philosophia naturalis*, 1654 (cartea a V-a, intitulată *De homine*, reia scrierea *Fundamenta Physices*, cu împrumuturi din *Pasiunile sufletului* de Descartes).

accident” (cf. AT, III, 460-461). Infidel și eretic fără să-și dea seama, Regius traduce după mintea sa unele spuse ale lui Descartes și afirmă că omul, în viziunea acestuia, este o entitate accidentală, *ens per accidentem*. Adică o ființă în cazul căreia unitatea dintre suflet și trup este întâmplătoare. Ca și cum cele două s-ar întâlni și s-ar uni într-o singură ființă absolut ocazional. Nimic altceva nu ar prezida această unire a lor. Și nici nu ar reprezenta un fapt constant sau destul de frecvent. Dimpotrivă, pentru o entitate accidentală, întâlnirea dintre suflet și trup se petrece doar uneori, fără a se ști când și cum anume. Trebuie să recunoaștem că e destul de spectaculoasă această idee, dincolo de scandalul ei metafizic. A vorbi despre om ca despre o ființă compusă la întâmplare – sau în chip cu totul contingent – reprezintă un lucru ce reține atenția oricui. Mintea se vede ușor sedusă de așa ceva realmente insolit. Nu a trebuit să vină secolul al XX-lea, cu exaltarea ideii de facticitate sau de situație absurdă în cazul omului, pentru a se vorbi despre făptura sa contingentă. Ci a fost suficientă interpretarea mai îndrăzneată a unui discipol și recursul său din memorie la metafizica greacă.

Să fac o mică paranteză în acest loc. Despre ființa prin accident afli destule lucruri în paginile lui Aristotel. De exemplu, în *Metafizica*, V, 1025 a, stă scris: “accident se numește o determinare care-i revine unui lucru și care i se atribuie conform adevărului, dar care nu e nici necesară, nici constantă”. Exemplele pe care le aduce filosoful sunt elocvente: a găsi o comoară atunci când sapi o groapă pentru un alt scop, a fi un om cult sau a fi alb. „De aceea, nu există o cauză determinată a accidentului, ci numai una întâmplătoare, adică nedeterminată. Cutăruia i se întâmplă să ajungă la Egina în chip accidental atunci când

el a ajuns acolo nu pentru că voia să călătorească într-acolo, ci pentru că o furtună l-a împins acolo sau pentru că pirații l-au adus acolo” (traducere de Ștefan Bezdechi, 1965). Dacă reluăm altfel cele spuse de filosoful grec, spre a da satisfacție și lui Regius, atunci am putea crede că sufletul și trupul ajung să compună o ființă omenească nu pentru că ar fi necesar așa ceva, ci pentru că, în timp ce tot hălăduiesc prin eter, ca simple entități, o furtună oarecare sau jocul hazardat al unor puteri rebele le-ar putea face să se întâlnească și să compună o singură entitate.

III. Răspunsul lui Descartes

1. Suferința resimțită uneori nu înseamnă o simplă noțiune. Dar a spus totuși undeva Descartes că sufletul și trupul omului, ca substanțe, sunt realmente separate? Dacă ai puțin timp la dispoziție și revii asupra paginilor sale oarecum dezinteresat, cu un gen de plăcere aproape estetică, ai prilejul să constăți că lucrurile nu stau deloc astfel. Știm că filosoful a insistat în primele sale scrieri, până către 1640, asupra distincției dintre spirit și trup. Așadar, distincție și nu separație, cum singur va spune. Este vorba de scrierile *Traité du Monde ou de la Lumière*, redactată în 1633, *Discours de la Méthode*, apărută la Leyda în 1637, și *Meditationes de prima philosophia*. În *Traité du Monde ou de la Lumière*, există o tentativă de înțelegere a comunicării dintre suflet și trup, doar că sufletul despre care vorbește acolo Descartes este mai cu seamă cel sensibil, dacă acceptăm provizoriu o distincție de origine platoniciană.

Mai târziu se întâmplă însă un lucru cu totul aparte.

Descartes va avea în vedere mai ales relația intimă a sufletului cu trupul, tocmai unitatea lor vie. Este greu de spus ce anume a indus această deplasare vizibilă a atenției sale. Probabil că unele obiecții care i s-au adus după ce a redactat *Meditationes de prima philosophia* au avut un astfel de efect. Scrierea a fost trimisă, în copie, lui Mersenne, citită fiind de acesta, deopotrivă de Caterus și alții. Unele obiecții, precum cele ale lui Antoine Arnauld, insistă pe ideea că autorul ar fi separat în chip excesiv sufletul omului de trupul său. I se aduce chiar acuza gravă de angelism, întrucât ar fi susținut că esențial în cazul omului este doar sufletul său rațional, trupul nefiind decât un simplu vehicul al sufletului. Adică ar fi urmat definiția: *anima corpore utens*, în sensul că omul este însuși sufletul care se folosește de un trup (AT, VII, 203). Astfel de interpretări atrag și mai multe obiecții, fapt ce ajunge să-l îngrijoreze pe Descartes. Căci ele îi atribuie cele mai ciudate idei cu privire la om. Unele sunt cât se poate de stranii, înfățișând omul, de pildă, ca un suflet de înger refugiat într-un trup, sau în felul unui spirit pur într-un vehicul material etc. Descartes își va exprima deschis supărarea și voința de a răspunde. Dacă ar fi într-adevăr așa, avea să spună, atunci durerea, de exemplu, nu ar fi decât un gând al sufletului separat de trup. Adică ar fi ceva sesizat doar cu ajutorul gândirii, fără ca omul să o și simtă. „Căci dacă un înger ar fi prezent într-un trup omenesc, n-ar avea senzațiile pe care le avem noi, ci ar percepe doar mișcări provocate de factori externi și, în acest fel, ar fi diferit de o ființă umană”. Or, durerea pe care adesea o simțim înseamnă sigur mai mult decât atât. Ea reprezintă mai curând „percepția confuză a unei minți

unite cu trupul” (AT, III, 460). La fel și în cazul tristeții sau al bucuriei, al foamei sau al setei etc. Descartes are în vedere câteva cazuri speciale pentru acel timp, precum iluziile avute de cei cărora li s-a amputat un braț (*Meditationes*, VI), sau durerea resimțită de o persoană în brațul deja absent (cf. Scrisoare către Fromondus, 3 octombrie 1637). Află aici o dovadă că mutilarea unei părți a corpului nu ar modifica deloc unitatea sa inițială cu sufletul.

Nu poți gândi situația minții și a trupului în analogie, de exemplu, cu cea a unui corăbier aflat pe un vas oarecare. „Natura mai arată, prin aceste senzații de durere, foame, sete ș.a.m.d., că eu nu sunt doar de față, prin raport la corpul meu, precum e corăbierul în corabie, ci îi sunt legat în chip cât se poate de strâns și ca și cum am fi confundați, astfel încât alcătuiesc un singur lucru cu el. Căci altminteri, atunci când trupul e vătămat, eu, care nu sunt decât ființă cugetătoare, n-aș simți durerea, ci aș percepe acea vătămare doar prin intelect, după cum corăbierul își dă seama pe calea văzului dacă e ceva rupt în corabie” (*Meditationes*, VI). Dacă sufletul ar fi asemeni unui corăbier, iar trupul omului asemeni vasului lăsat pe ape și pe care corăbierul îl conduce după voința sa, atunci sufletul ar putea să afle în ce stare este trupul doar cu ajutorul intelectului său. Mai mult chiar, dacă și-ar da seama că la un moment dat este grav afectat de boală, ar putea să-l părăsească pur și simplu, spre a se refugia departe de el, așa cum face corăbierul care își părăsește vasul în naufragiu spre a-și salva viața proprie.

Neînțelegerea ascunsă într-o astfel de analogie îl face pe Descartes să revină și să insiste mult asupra ideii că

sufletul omului, deși distinct ca substanță, este totuși unit în chip real cu trupul său.

2. Pasiunile, afecțiuni născute la „intersecția” trupului cu sufletul. Cred că în susținerea acestei idei filosoful a fost stimulat mai mult decât ne imaginăm de întrebările pe care i le adresează, cu fiecare scrisoare, prințesa Elisabeth a Boemiei. Preocupările nu tocmai obișnuite ale prințesei – literatura latină, noțiuni de matematică și cosmologie, unele dispute metafizice din acea vreme – motivează în parte acest schimb epistolar. La fel și momentele de tristețe sau de melancolie care o încercau frecvent și cu destulă gravitate. Poate și alte motive, necunoscute celor din afară.

În 1642, Regius o îndeamnă pe prințesa Elisabeth să se adreseze lui Descartes pentru a-și clarifica unele chestiuni cu privire la propria stare sufletească. Astfel o va cunoaște Descartes, o va prețui enorm în timp și va întreține cu ea o vastă corespondență¹. În iulie 1644, îi dedică scrierea pe care o publică atunci în latină, *Principia Philosophiae*. Primele rânduri ale scrierii par să fie expresia unei forme aproape pure de iubire: „Doamnă, cel mai mare folos, tras de pe urma scrierilor mele de puțin timp publicate, a fost că datorită lor am avut onoarea de a fi cunoscut de Altețea Voastră și de a-i fi putut vorbi în câteva rânduri...”. În una din scrisori îi va spune că în *Meditationes* a vorbit puțin despre unirea sufletului cu trupul (28 iunie 1643). S-a întâmplat astfel deoarece, fiind o scriere de metafizică, a avut în atenție

¹ Cf. A. L. Foucher de Careil, *Descartes, la Princesse Elisabeth et la Reine Christine*, Paris, 1879, o scriere ce reprezintă sursa modernă de bază în această delicată chestiune.

mai cu seamă folosirea intelectului pur, cel care caută să distingă lucrurile cu o atenție maximă, ca să ajungă pe această cale la o idee clară cu privire la eul propriu. În ceea ce privește ideea unirii sufletului cu trupul, aceasta pare să ne fie mai clar cunoscută prin simțuri decât prin intelectul pur sau prin imaginație.

Din acest schimb de scrisori și răspunzând dorinței prințesei, se naște o scriere oarecum neașteptată, *Tratat despre pasiunile sufletului*, redactată între 1645 și 1646, publicată însă mai târziu, în 1649. În contrast total cu discipolul de școală, Regius, el însuși doctinar și om de catedră, prințesa palatină va invoca mereu tocmai uniunea sufletului cu trupul. O face din mai multe motive, unul cu totul personal: „scrisorile domniei voastre îmi servesc întotdeauna ca antidot împotriva melancoliei – atunci când nu mă învață ceva” (AT, IV, 233).

În această din urmă scriere, comunicarea vie dintre suflet și trup este văzută sub forma celor mai omenești pasiuni și năzuințe. Cele două naturi care ne compun, cea rațională și cea corporală, se afectează reciproc și profund, deși este greu de înțeles în forma unui concept această relație a lor. La fel și cele trei funcții ale sufletului despre care au vorbit autorii vechi, vegetativă, pasională și rațională¹. Or, când se raportează la lumea

¹ Acestea din urmă nu mai sunt înțelese exact ca în tradiția scolastică. Étienne Gilson, în al său *Index scolastico-cartésien*, menționează ca distincte, dar nu separate, *anima rationalis*, *anima sensitiva*, *anima vegetativa*, *anima nutritiva* și *anima locomotiva*. Va sesiza în această privință influența unor scrieri mai vechi, de exemplu, Sf. Thoma (*Summa Theol.* I, 78, 1). Iar Geneviève Rodis-Lewis, în paginile introductive la o nouă ediție (1994) a *Pasiunilor sufletului*, consideră că distincția dintre suflet și corp vine să

vastă a pasiunilor, gândirea suportă o anume schimbare la față. Este ceea ce Descartes va recunoaște singur: „Filosofia pe care o cultiv nu este atât de barbară și nici atât de sălbatică încât să respingă folosința pasiunilor; dimpotrivă, doar în această folosință pun eu tot farmecul și fericirea vieții acesteia” (cum spune într-o scrisoare către Newcastle, aprilie 1648). Iar unitatea reală a trupului cu sufletul înseamnă altceva decât un simplu comerț de energie sau de stare între două entități. Această unitate ia numele vieții omenești ca atare, este sesizabilă doar ca formă a acestei vieți. Reprezintă un termen nou în economia ființei, distinct față de cei doi care au fost deja numiți în felul unor substanțe. Într-o scrisoare adresată prințesei Elisabeth, din 21 mai 1643, va vorbi despre aceste trei noțiuni prelabile, văzute asemeni unor tipare pentru toate celelalte reprezentări. „În ceea ce privește trupul în particular, avem doar noțiunea de extensiune, ce însumează noțiunile de formă și de mișcare; în privința sufletului, avem doar noțiunea de gândire, care include percepția intelectului și înclinațiile dorinței. În cele din urmă, în ceea ce privește sufletul și trupul împreună, avem doar noțiunea uniunii, de care depinde concepția noastră despre puterea sufletului de a acționa asupra trupului și puterea corpului de a acționa asupra sufletului și a produce senzații și pasiuni” (AT, VII, 664-665). Acest lucru avea să provoace o mulțime de întrebări în timp (ca o dovadă ironică, a istoriei de această dată, că spiritul și trupul nasc împreună pasiuni): cum este totuși posibil ca

înlocuiască ierarhia mai veche a celor trei puteri sufletești, vegetativă, sensibilă și rațională (articolul XLVII), iar unele dualități acceptate de alți autori, precum cea dintre concupiscentă și mânie (articolul LXVIII), vor fi respinse pur și simplu.

două substanțe să comunice efectiv, mai mult chiar, să compună, sub forma vieții, un al treilea termen? Cum să spui că este posibilă o unire substanțială a celor două după ce le-ai separat ca substanțe? Și totuși Descartes afirmă constant acest lucru¹. Logica de proveniență aristotelică avea să identifice aici un loc mai curând ininteligibil, chiar ceva cu totul absurd. Nu însă la fel apare și pentru Descartes, mai ales cel din epistole și răspunsuri la obiecțiuni.

Cred că fiecare dintre noi a putut să constate la un moment dat cum sufletul și trupul său comunică în modul cel mai intim și mai firesc. Exemplul pe care-l dă filosoful în această privință este cât se poate de elocvent: „am perceput senzații, precum durerea, ca nefiind gânduri ale spiritului separat de trup, ci percepții confuze ale unui spirit unit cu trupul” (AT, III, 493). Epistolarul său induce în mintea cititorului și alte exemple cu aceeași forță de convingere. În definitiv, cine nu a avut posibilitatea să observe cum întâlnirea a două persoane poate în timp să le apropie atât de mult în ceea ce fac ori ce simt încât ele să acționeze ca una singură? Uneori nici nu e nevoie de timp pentru a se realiza această deplină apropiere. Ceea ce se petrece atunci ia forma unei comuniuni secrete, pe care însăși viața lor o întreține. Pare să se nască din întâlnirea lor o altă voință decât cea a fiecăruia în parte, o voință comună dar totuși distinctă, ca și cum ar aparține unei a treia persoane. Tocmai acestei voințe i-am putea atribui ceea ce ei fac ori simt împreună,

¹ A se vedea mai cu seamă răspunsul pe care-l dă lui Antoine Arnauld, cel care formulează al patrulea șir de obiecțiuni la *Meditationes*, în AT, VII, 227-228; replica dată lui Regius, AT, III, 493; precizările făcute într-o scrisoare către Elisabeth, 21 mai 1643, în AT, VII, 664-665.

fără a putea crede astfel că fiecare din cei doi își înstrăinează în vreun fel simțurile sau voința sa. Ce anume însă conferă temeiul acestei comunități de viață? Un mod al iubirii lor sau, eventual, acel lucru către care amândoi tind? Când Descartes vorbește despre unitatea reală a trupului cu spiritul nostru, el are în vedere totuși o singură ființă reală a omului, adică o singură viață a sa, chiar dacă ea devine locul de intersecție a două substanțe, intelectuală și corporală. Așadar, o singură ființă omenească și două substanțe, mai exact, o singură persoană cu o dublă constituție a sa.

3. Cazul aparte al melancoliei. În epistolarul cu prințesa Elisabeth a Boemiei revin frecvent discuțiile despre melancolie, resimțită atunci ca o afecțiune mai aparte a sufletului, deopotrivă nobilă și terifiantă. De altfel, prințesa suferă ea însăși de melancolie, crizele repetate făcând-o uneori să se îngrijoreze destul de serios. Avea să se confeseze în această privință lui Descartes, discuțiile având în atenție relația profundă dintre spirit și trup în manifestarea acestei maladii. Cum s-a observat, prințesa era nedumerită mai ales de faptul „că patimile și neajunsurile trupești sunt în stare să întunece spiritul și că preceptele filosofice cele mai elevate și cele mai evidente nu pot aduce pacea într-un suflet chinuit de vulgarele neplăceri ale traiului de toate zilele”¹. Din tratatele de medicină ale timpului, Descartes cunoștea bine această afecțiune și credea că poate avea ca orizont de posibilitate

¹ Cf. Gheorghe Brătescu, *Studiu introductiv* la René Descartes, *Pasiunile sufletului*, ed. cit., p. 9.

nebunia însăși¹. Vorbește despre melancolie și relația ei cu „vapori” pe care-i produce bila neagră în cea dintâi *Meditație* și în *La recherche de la vérité*, un dialog neîncheiat.

Exegeza mai nouă a urmat însă și o altă cale, anume cea a melancoliei de care Descartes însuși ar fi suferit. Textele reunite în *Olympica*, referitoare la cele trei visuri din noiembrie 1619, avute pe când se afla la Neuburg, pe malurile Dunării, au permis punerea în relație a solitudinii sale cu trăirea unor stări de melancolie². Îndeosebi cel de-al treilea vis susține o astfel de interpretare. De altfel, Descartes insistă mult asupra importanței pe care imaginația o are în momentele de solitudine și de inspirație. Avea să se constate un gen de alternanță între stările sale de entuziasm și cele de depresie, sau între inspirație și lenevie; or, această alternanță este proprie mai ales naturilor melancolice³. Așadar, avea destule motive Descartes ca să ia în serios afecțiunea de care suferea prințesa palatină.

Însă pentru metafizicianul din spatele acestor discuții și confesiuni, melancolia reprezintă o dovadă în plus cu privire la uniunea intimă dintre suflet și trupul omenesc.

¹ Cf. Pierre Mesnard, *Les „Olympica” et la vocation scientifique de Descartes*, în *Romanica Gandensia*, XXV, 1995, pp. 427-447.

² *Ibidem*, p. 433.

³ Cf. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky și Fritz Saxl, *Saturn și melancolia. Studii de filosofie a naturii, religie și artă*, traducere de Miruna Tătaru-Cazaban, Bogdan Cazaban și Adela Văetiși, 2002, partea întâi, II, 2; a se vedea și partea a treia, I, 3 (*Melancolia ca exacerbare a conștiinței de sine*); Jean Starobinski, *Melancolie, nostalgie, ironie*, traducere de Angela Martin, 1993, pp. 53 sq.

4. Experiența cotidiană a vieții proprii. În viața de zi cu zi noi sesizăm mai cu seamă unitatea primară a celor două. Cu fiecare suferință sau bucurie, cu multe din bolile care ne afectează serios, în oboseală sau în insomnie, atunci când iubim sincer sau când urâm, dar și în momentele de limpezime a minții sau de seninătate, constatăm cum sufletul și trupul participă deopotrivă la ceea ce se întâmplă cu noi. Ai putea crede, plecând de la toate acestea, că diferența lor este minimă, sau că sufletul este legat cu orice act al său de viața ca atare a cărnii. Însă noi știm că multe din cele care în viața cotidiană ne apar într-un anume fel se dovedesc până la urmă a fi eronate. În consecință, cel care dorește să vadă ce anume poate fi socotit adevărat va face un drum opus uzului comun al gândirii și va respinge ceea ce este îndoielnic („am considerat că trebuie să fac de-a dreptul contrariul și să resping pe față, ca fiind false, toate acele cunoștințe în care aș putea descoperi fie și un gând minim de îndoială”, anunță la începutul secțiunii IV din *Discursul asupra metodei*). Așadar, la un moment dat este nevoie să procedezi exact invers decât așa cum ai fost deprins până atunci.

Într-o scrisoare către prințesa Elisabeth, din 28 iunie 1643, el va distinge între exercițiul speculativ al intelectului și cel al imaginației sau al percepției sensibile. Am să reiau aici un fragment din scrisoarea amintită. „Observ o diferență mare între aceste trei noțiuni. Sufletul este conceput /în diferența sa/ doar de intelectul pur; corpul, adică extensiunea, formele și mișcărilor pot fi la fel de bine cunoscute de intelect, dar mult mai bine de intelectul ajutat de imaginație; și, în sfârșit, ceea ce aparține uniunii dintre spirit și trup nu este cunoscut decât în chip obscur de intelectul singur, sau

chiar de intelectul ajutat de imaginație, dar este cunoscut foarte clar prin simțuri. Încât oamenii care nu filosofează niciodată și care se folosesc doar de simțurile lor nu se îndoiesc deloc că sufletul acționează trupul și trupul acționează sufletul. Ei le privesc pe amândouă ca pe un singur lucru. Gândurile metafizice, care exersează intelectul pur, ne ajută a ne familiariza cu noțiunea de suflet și cu studiul matematicii, /iar când/ exersează în special imaginația cu privire la forme și mișcări, ne ajută a ne forma noțiuni distincte despre trup. Căci tocmai în lumea vieții și a conversațiilor cotidiene și abținându-ne a medita asupra lucrurilor ce solicită imaginația, învățăm cum să concepem uniunea sufletului cu trupul”. Firește că, în ceea ce spune Descartes, nu e vorba de a ne folosi doar de intelectul pur, pe de o parte, sau doar de imaginație și simțuri, pe de altă parte. Descartes știe bine că ele nu pot fi separate ca simple facultăți. Dar importă mult la un moment dat tocmai forța uneia din ele, așa cum este intelectul pur, de a traduce totul în limbajul care-i este propriu.

5. Distincția privește „sufletul rațional” și nu sufletul în genere. Citind unele pagini ale lui Descartes, am putea crede că acesta nu deosebește riguros între spirit și suflet, folosind cei doi termeni ca și cum ar fi perfect sinonimi. Din paragraful de mai sus ne dăm seama că o astfel de distincție este totuși prezentă în discuțiile pe care le întreține. Termenii *anima* și *animus*, reluați adesea în franceză prin *âme*, permit o astfel de distincție. La fel și termenul *spiritus*, care nu este deloc univoc din punct de vedere semantic. Doar că Descartes este preocupat în ultimă instanță de unitatea între suflet și corp, unitate pe care o mediază și o asigură spiritul ca atare. Or, a vorbi

despre unitatea celor ce pot fi în opoziție, sufletul și trupul, înseamnă a vorbi despre ceea ce înseamnă spiritul ca atare. De altfel, atunci când numește distincția clară între suflet și trup, în atenția filosofului este sufletul capabil de reflecție, adică *ratio*, și nu doar *anima*, căci purtătoare de *anima* este și ființa necuvântătoare.

În formă abreviată, argumentul este expus în *Discurs*, V, ultimul pasaj, unde are în vedere deosebirea radicală între sufletul omenesc și cel al animalelor. Cel dintâi cunoaște o instanță rațională, celălalt este sensibil. Plecând de aici, vor fi delimitate cele două ordini ale vieții, rațională și corporală. Funcțiile corpului (digestie, locomotie, respirație, dar și memorie a cărnii sau chiar imaginație) pot fi descrise ca și cum ar ține de o mașinărie pusă în mișcare de natură sau de către Dumnezeu. Ele nu mai presupun, ca în tradiția aristotelică, un suflet ascuns ce ar ține trupul în viață și i-ar coordona toate mișcările către un scop anume. Metafora orologiului sau a mașinăriei perfecte devine relevantă acum. Iar natura trupului va fi discutată în termeni de extensiune, formă sensibilă, mișcare și timp, termeni adesea fără sens în cazul actului de gândire.

În definitiv, trupul explică prin chiar funcționarea sa unele stări proprii, unele mișcări pentru care este făcut, cel puțin într-o privință (*Pasiunile sufletului*, articolul V). Expresia mai ciudată „spirit animal”, de proveniență antică, indică acum ceva corporal și infim, asemeni particulelor subtile ale unei flăcări (articolul X). Ce sens mai au în acest caz acele supoziții vechi ce înfățișează spiritul ca un suflu subtil necesar să anime întreaga mașinărie a trupului, cu orice mișcare a sa și în orice clipă?

Orice am crede noi astăzi, Descartes are motive

serioase ca să apere diferența de natură între suflet și trup. Câteva din ele am văzut mai sus. Există însă și altele, tot de natură speculativă. Este vorba, de exemplu, de prezența acelor iluzii și aparențe care ne stau zilnic în față, fiind produse de simțuri, imaginație, unele maladii etc. Alte aparențe ni le oferă chiar unele reprezentări ale științelor mai vechi sau mai noi, cum este cea cu privire la mișcarea astrelor pe cer. Toate acestea readuc în atenție imaginea omului ca simplu spectator și a lumii sale ca spectacol, teatru imens¹. Omul privește cu destulă detașare ceea ce se petrece în lumea trupului său viu sau în lumea vastă a celor existente. Observă, în consecință, cum unele fenomene sau mișcări sunt doar aparente, deși le consideră adesea ca reale. De fapt, are în față un gen mai ciudat de realitate, la constituirea căreia ficțiunea și aparența participă în chip constant. Or, cel care observă cu destulă detașare toate acestea ajunge să se vadă pe sine la distanță de lumea sa reală, simplu și neafectat. El se identifică atunci cu sufletul său rațional, mai exact cu intelectul însuși, distinct în unele privințe până la puritate de sine.

În definitiv, cum spune singur Descartes, nimic nu conduce pe cale rațională la credința că sufletul ar fi supus morții în același fel ca și trupul. Poate să ne apară astăzi destul de ciudată această idee, însă pentru timpul din care vorbește Descartes ea comportă multă gravitate.

¹ Este ceea ce am avut în vedere în articolul *Înțelegerea lumii ca fabulă*, publicat în volumul *Descartes-Leibniz. Ascensiunea și posteritatea raționalismului clasic*, coordonator Mircea Flonta, București, 1998, pp. 30-40. Cf. și Pierre Mesnard, „*L'Homme*” de Descartes et le “*De homine*” de Hobbes, in D. Weber (éd.), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2005.

6. Înțelegerea separației ca libertate pură. Să acceptăm în continuare că discuția poate fi dusă în chiar acești termeni, spirit și trup. Firește că, la nevoie, am putea să o traducem în alți termeni, mai convenabili poate astăzi: minte și viață corporală.

Am putea însă gândi o limită dincolo de care distincția dintre spirit și trup să ia o formă cu adevărat liberă. Spiritul omenesc se definește prin anumite acte, a înțelege, a dori, a crede, a voi, a percepe și multe altele, care, deși compun un întreg indivizibil, comportă moduri libere. Unele din ele, de exemplu memoria și contemplarea, tind câteodată către un gen de puritate deplină, chiar dacă este vorba totuși de o căutare fără sfârșit. Descartes vorbește în mai multe rânduri de caracterul pur al unor acte, atunci când ele nu depind decât de *anima rationalis* (AT, III, 48, 84-85). Până și unele pasiuni, cum sunt cele care însoțesc contemplarea ideilor, întrucât țin doar de suflet, comportă o formă de puritate a lor. Este ceea ce face ca spiritul să fie mai slab afectat de trecerea timpului, sau chiar deloc, cel puțin în unele situații. Încât, îl poți concepe într-o privință ca și cum ar fi atemporal. Poți crede atunci că el continuă să existe chiar dacă toate celelalte ar înceta să existe. Trupul însă – *corpus physicum* și nu *corpus glorie* (AT, V, 137) – se definește mai curând prin extensiune, ceea ce implică noțiunile de formă, timp și mișcare. Întregul pe care-l formează este divizibil și deopotrivă în evoluție, supus trecerii timpului (*Meditationes*, VI).

Dacă vom risca destul de mult și vom conduce această diferență la limită, atunci am putea oare accepta un mod al spiritului care să fie cu totul liber de această viață trupească? Nu cumva se întâmplă astfel și prin ceea ce numim moarte? În cazul în care răspunsul este afirmativ,

atunci ar trebui să invocăm din nou experiența religioasă, prezența puterii divine, ceea ce și face Descartes în aceeași meditație. Cel care însă nu are cum să invoce puterea divină va fi nevoit să respingă totul ca pură speculație. Sau să vorbească de o simplă posibilitate logică, un loc posibil pe o hartă a jocurilor minții. În definitiv, ce dovezi clare avem că în economia vastă a ființei umane nu este posibilă și o astfel de situație ? O chestiune, cum vedem, indecidabilă științific, imposibil de ignorat sub aspect metafizic și inequizabilă din punct de vedere religios.

IV. Paradoxul dublei naturi

Alături de aceste argumente amintite mai sus, există în răspunsul lui Descartes ceva cu totul distinct, anume asumarea unui paradox bine cunoscut în literatura patristică. În continuare, voi întârzia puțin tocmai asupra acestui paradox.

Trăind ca oameni simpli, la distanță de cercetările mai speculative, noi nu ne îndoim că sufletul și trupul formează o singură ființă. De fapt, într-o astfel de situație nimic nu pare a fi ciudat, toate sunt oarecum în regulă și la locul lor, într-un fel de acord natural mai extins. Nu sesizăm atunci fracturi serioase în ființa omului, conflicte ascunse ori sciziuni care pot să schimbe cu totul imaginea lumii noastre. Însă dacă vom cenzura puțin percepția de primă instanță, adică dacă vom proceda, fie și provizoriu, asemeni unor sceptici, vom avea brusc în față o altă imagine. Ceea ce până atunci părea să fie în ordine, pașnic prin adevărul său cotidian, devine deodată scandalos. Paradoxul își face astfel apariția și te obligă să-l accepți cumva fără condiții.

Descartes spune cât se poate de clar acest lucru. “Cred că /meditațiile filosofice/ mai degrabă decât gândurile /obișnuite/, care solicită mai puțină atenție, au făcut-o pe Înălțimea Voastră să considere neclară concepția pe care o avem despre suflet și trup. Mie nu mi se pare că spiritul uman este capabil să aibă o concepție foarte clară despre diferența dintre suflet și trup și despre uniunea lor; căci pentru aceasta este necesar să le concepem în același timp și ca pe un singur lucru, și ca pe două lucruri, cele două concepții fiind tacit opuse” (Scrisoare către prințesa Elisabeth, 28 iunie 1643). Sunt într-adevăr formidabile aceste mențiuni pe care filosoful le face aici, aparent în grabă și fără prea multe precauții. Mai întâi, el îi spune distinsei prințese că meditația filosofică nu este doar un mod de a-ți clarifica anumite idei și de a-ți găsi, astfel, liniștea zilei. Dimpotrivă, o asemenea meditație, cu atenția aparte pe care o cere, ne poate adânci în neclaritate. De fapt, ea ne descoperă noi lucruri neclare, sau ni le arată astfel pe cele care până atunci păreau destul de clare. Apoi, confesorul face o mențiune surprinzătoare, anume că „spiritul uman nu este capabil să aibă o concepție foarte clară despre diferența dintre spirit și trup și despre uniunea lor”. Vom vedea puțin mai departe că Descartes nu se lasă în voia simplei retorici când face o astfel de afirmație. În fond, a distinge complet între spirit și trup, ca și a vedea clar unitatea lor desăvârșită, astfel de situații au mai curând un caracter teologic. Dacă această chestiune este dusă destul de departe, ea revine atunci unei învățături revelate și cu intenție eschatologică. În cele din urmă, observă ceva în felul unui scandal de care filosofia nu are cum să scape: este necesar să concepem sufletul și trupul „în același timp și ca pe un singur lucru, și ca pe două lucruri”, știind

bine că aceste două perspective sunt opuse. Cu alte cuvinte, este necesar la un moment dat să acceptăm paradoxul ca atare, tocmai acest lucru ar fi propriu gândirii speculative.

Descartes ne propune să facem câțiva pași distincți în înțelegerea relației dintre spirit și trup. Este vorba de trei unghiuri diferite sub care poate fi văzută această relație: unul propriu experienței cotidiene sau comune, un altul al intelectului pur, analitic și, în cele din urmă, unghiul de vedere cu adevărat metafizic. Să facem câteva precizări despre fiecare în parte.

Dacă vom consimți la experiența noastră cotidiană, spune Descartes, faptul că sufletul și trupul se află în nemijlocită unitate este ușor sesizabil și oarecum neîndoielnic. Acordăm atunci destul credit percepției sensibile. Recursul simplu la experiența simțurilor și la imaginație ne poate face uneori să considerăm sufletul ca fiind de-a dreptul corporal (AT, III, 666). Nu înseamnă însă că vom greși foarte mult dacă vom proceda astfel; există suficiente situații când adevărul cotidian își are justificarea sa în ceea ce noi facem. Este posibil ca în experiența de zi cu zi noi să sesizăm și deosebirea celor două, de pildă atunci când suntem atenți la cele petrecute în vis ori în cazul unor maladii, vedenii etc. Doar că mai sigură, deocamdată, apare uniunea lor, conlucrarea lor clipă de clipă.

Făcând însă un pas mai departe, dincolo de granițele experienței zilnice, poți observa că spiritul și corpul diferă totuși în chip radical. Ele apar distincte în chiar conceptul lor, ca și cum ar aparține unor lumi străine una de alta. Și tocmai către o astfel de concluzie ne îndreaptă intelectul pur (speculativ, cum îi spune Descartes). A distinge între spirit și trup reprezintă, pentru Descartes,

mai mult decât un act al intelectului. Dacă nu ar fi în stare de așa ceva, mintea și-ar exersa puterile doar la nivelul bunului simț. Încât, această distincție devine un fel de obligație a gândirii speculative, în sensul pozitiv al cuvântului. Este ceea ce intelectul poate experimenta singur: “două substanțe sunt realmente distincte una de cealaltă doar din faptul că o putem concepe pe una în mod clar și distinct fără a ne gândi la cealaltă” (*Principia philosophiae*, § 60). Ele apar minții noastre asemeni unor „concepte primare, ca niște tipare pe baza cărora ne formăm toate concepțiile” (Scrisoare către prițesa Elisabeth, 28 iunie 1643). Simplu vorbind, spiritul și corpul pot fi concepute în mod distinct. Se întâmplă astfel nu doar pentru că mintea noastră, căutând să fie foarte atentă, le percepe până la urmă ca distincte, ci într-un sens mult mai profund, anume că exact în acest fel se impun ele însele cu modul lor de a fi.

Este firesc însă și un al treilea pas în această chestiune, dincolo de claritatea distincției între spirit și corp. Din ce motive am fi nevoiți să facem și acest din urmă pas? Deși distincte în conceptul lor, spiritul și corpul acționează continuu unul asupra celuilalt și doar împreună compun viața reală a omului. Destinul acestuia nu va fi nici abstract, prin actele intelectului pur, și nici compromis, prin apartenența sa la regnul animal (G. Rodis-Lewis). Este ceea ce Spinoza, Leibniz și alții nu au putut accepta, socotind că e vorba de ceva cu totul absurd¹. Nu însă și pentru Descartes: deși perfect

¹ „Nu pot, pe drept cuvânt, să mă mir îndeajuns cum un filosof, care s-a hotărât cu atâta tărie să nu facă nici o deducție decât din principii evidente prin ele însele, să nu afirme decât ceea ce percepe clar și distinct și care i-a condamnat atât de des pe scolastici că au vrut să explice lucrurile

distincte, sufletul și trupul formează un întreg real și viu. Într-o scrisoare către Arnauld, din 29 iulie 1648, el vorbește despre faptul că sufletul, deși incorporeal, acționează continuu asupra corpului, doar că nici raționamentul și nici comparația cu altceva nu pot să ne spună cum anume se întâmplă acest lucru. Anumite experiențe evidente pe care le facem zilnic ne dovedesc totuși aceasta. Este unul din lucrurile care ne sunt cunoscute mai ales în chip sensibil. Însă ajunge obscur de fiecare dată când vrem să-l înțelegem rațional. Câțiva ani mai devreme, într-o scrisoare din 28 iunie 1643, către prințesa Elisabeth, avea să expună aceeași chestiune.

Să formulăm o primă concluzie în acest loc. Avem în față pentru început două adevăruri, unul al experienței cotidiene (sufletul și trupul formează un singur lucru, o singură ființă) și un altul al intelectului pur (sufletul și trupul sunt distincte în chip radical, ca substanțe). Nu

obscure prin calități ascunse, recurge, după toate acestea, la o ipoteză mai obscură decât toate calitățile ascunse. Mă întreb deci ce înțelege el prin unirea sufletului și a corpului? Ce idee clară și distinctă are el despre gândirea strâns unită cu o părticică de materie /glanda pineală/?” (Spinoza, *Ethica*, V, Prefață, traducere de Alexandru Posescu, 1981, p. 247).

Replica lui Leibniz va fi, mai ales după 1685, destul de aspră și sistematică, în studii precum: *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii*, 1686, *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, 1686, *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae*, 1694, și altele. Cred că noțiunea de substanță, cu înțelesul ei mai nesigur în aparență dar mai relaxat, se află în centrul acestor frumoase și libere dispute metafizice pe care ni le transmite modernitatea timpurie.

decurge de aici că cel de-al doilea adevăr îl anulează pe primul, ci doar că îl dublează într-un alt plan. Față de aceste două adevăruri, reflecția metafizică caută un al treilea: deși radical distincte, sufletul și trupul sunt unite în chip indivizibil în ființa omului. Exact în acest punct ajunge deocamdată meditația cartesiană. Este o concluzie iarăși speculativă, însă la un alt nivel decât cel al intelectului. Descartes constată astfel, asemeni vechilor sceptici, că adevărul pe care-l deține la un moment dat este egal cu multe altele, adică la fel de slab ca și altele pe care le-a acceptat cu destulă ușurință. Simte atunci nevoia unei inversări a celor care i s-au oferit în primă instanță, caz în care gândirea se situează într-un fel de lume răsturnată, pe dos (cum va scrie Hegel mai târziu). Știm bine, de altfel, ce avea să se spună despre reflecția filosofică autentică, lucidă, anume că ea înseamnă în cele din urmă tocmai inversarea cursului obișnuit al gândirii.

Cum vedem, exercițiul conceptual nu descrie doar distincția celor două substanțe, ci și forma lor reală de conlucrare. Însă numai după ce clarifici deosebirea lor poți înțelege mai bine felul în care se află în unitate reală. Unul din răspunsurile sale, către Antoine Arnauld, la cel de-al patrulea șir de obiecțiuni este clar în această privință. „Nu înțeleg de ce raționamentul /de acolo/ ar merge prea departe... Am crezut că cei care afirmă că ființa umană este doar „un suflet care folosește un corp” vor înțelege teoria mea. Se știe că în a șasea *Meditație*, unde dezbat problema distincției dintre spirit și trup, demonstrez de asemenea că spiritul este unit substanțial cu trupul. Nu încap în doială că argumentele pe care le-am folosit sunt dintre cele mai puternice pe care le putea aduce cineva vreodată. Cine spune că brațul unui om este o substanță distinctă de restul trupului nu neagă prin

aceasta că brațul aparține firii normale a omului; totodată, spunând că brațul aparține naturii omului, nu înseamnă că el nu poate exista și fără trup. Eu nu cred că am dovedit prea mult arătând că spiritul poate exista separat de trup, și nici prea puțin, spunând că spiritul este substanțial unit cu trupul, căci unire substanțială nu înseamnă că noi nu putem avea o concepție clară și distinctă despre cuget în esența lui, luat ca un lucru complet” (AT, VII, 227-228). Așadar, paradoxul este inevitabil: „spiritul poate exista separat de trup” și, cu toate acestea, „spiritul este substanțial unit cu trupul”. Cele două date care compun ființa reală a omului sunt în egală măsură distincte radical și în uniune substanțială.

V. Înțelesul religios al separației celor două substanțe

Acordă oare Descartes mai mult timp chestiunilor pur conceptuale, adică celor care aduc în lumină distincția dintre spirit și trup? Dacă vom da crezare unei mărturisiri făcute prințesei Elisabeth, într-o scrisoare din 28 iunie 1643, răspunsul e negativ. „La principale règle que j’ai toujours observée en mes études /.../ a été que je n’ai jamais employé que fort peu d’heures, par jour, aux pensées qui occupent l’imagination (c’est-à-dire aux mathématiques), et fort peu d’heures, par an, aux pensées qui occupent l’entendement seul (c’est-à-dire à la métaphysique), et que j’ai donné tout le reste du mon temps au relâche des sens et au repos de l’esprit”. Este într-adevăr cu totul neașteptată această mărturisire.

În consecință, acela care este pregătit să meargă și mai departe și să discute chestiunea dintr-un punct de vedere apropiat celui religios va regăsi iarăși ambele adevăruri

expuse mai sus, dar într-o altă versiune. De altfel, Descartes va spune, într-o scrisoare către Mersenne din 31 decembrie 1640, că nu se poate dovedi deosebirea radicală a sufletului de trup înainte de a dovedi existența lui Dumnezeu (AT, III, 272). El va recurge în acest sens, cum știm, la argumente ce țin de *psychologia rationalis* și de *theologia rationalis*. Este ceea ce aflăm, de pildă, în *Discurs*, V, ultimul pasaj: „Dacă se știe însă corect cât de mult diferă /sufletul omenesc de cel al animalelor/, vor fi înțelese mult mai bine raționamentele ce dovedesc că sufletul nostru este de o natură total independentă de corp și că, în consecință, nu e nevoie ca el să moară o dată cu acesta; în sfârșit, deoarece nu ni se arată nici un fel de cauze care să-l distrugă, suntem determinați de natură să-l judecăm ca fiind nemuritor”¹. Așadar, spiritul își caută sau își află singur o formă de atemporalitate.

Vor fi invocate însă, într-un alt plan al discuției, unele argumente ce privesc relația personală și vie cu voința divină. În fond, experiența mistică reface, pe o treaptă greu accesibilă, uniunea deplină a spiritului cu trupul, acordul lor atât de intim încât reacțiile pe care le manifestă par să coincidă întru totul. Nu știu dacă este cel mai potrivit loc aici să amintesc de cele consemnate în unele pagini din *Pateric*, sau în scrierile unor autori apropiați ca timp de filosoful nostru, cum au fost Jakob Böhme și Angelus Silesius. Sunt sigur că unii dintre noi vor fi destul de sceptici în fața acestor exemple, chiar dacă e vorba, în timp și în spațiu, de o experiență cu adevărat decisivă pe care omul o poate face. În acest caz,

¹ Cf., ca posibilă sursă livrescă, Francesco Suarez, *Metaphysicae Disputationes*, 40, 2: „*Anima rationalis est substantia, per se subsistens et spiritualis. Ergo est immortalis*”.

când necredința își caută probabil justificarea ei, poți avea în vedere o altă experiență, așa cum este cea estetică. Și te poți gândi pur și simplu la ceea ce se întâmplă, de pildă, cu cel care se pierde cu totul în tehnica inefabilă a picturii. El simte întotdeauna cum ochiul și mintea sa lucrează împreună, ca și cum ar fi vorba de un singur organ, gândind atunci culorile deopotrivă cu ochii săi și simțind formele de pe pânza din față până și cu mintea sa. Mai mult chiar, dacă dăm crezare celor care vorbesc din interiorul picturii, ei gândesc într-o privință cu însăși mâna ce ține pensula și o poartă ușor peste pânză, și simt ceea ce se petrece pe pânză atât cu ochii, cât și cu mintea lor. Aceasta din urmă sesizează tot timpul formele sau liniile trasate de privire și de mișcarea mâinii. Lucrurile se petrec de fapt ca și cum privirea și mintea ar coborî cu totul în mișcarea mâinii, lăsându-ne a crede că aceasta ar lucra singură, gândind ea însăși în chipul cel mai sensibil cu putință, iar mintea ar simți cu chiar gândurile ei tăcute ceea ce se întâmplă la nivelul sensibil al ochiului și al mâinii. Un lucru asemănător afli și în cazul celui care își dedică mintea și trupul său în întregime dansului, într-o singură viață a mișcării. Sau în cazul celui care simte nevoia zilnic să interpreteze unele secvențe muzicale, făcând uneori acest lucru ca și cum ar fi absent din lume. Și probabil în multe alte situații care ne sunt de când lumea cunoscute. De fiecare dată poți vedea cum spiritul omului și trupul său formează un singur lucru, ca să reiau cuvintele lui Descartes.

Dacă e adevărat, așa cum ne spun biografiile săi, că ultimele cuvinte ale lui Descartes invocă drumul liber și solitar al sufletului dincolo de acea clipă („Acum, suflă, e timpul să pleci...”), atunci vom înțelege că filosoful nu

a lăsat în urmă, ca pe o simplă problemă a gândirii, nici întâlnirea într-o singură ființă a trupului cu sufletul omenesc și nici despărțirea lor de această viață.

VI. Ecouri patristice în metafizica lui Descartes

Este totuși admirabil modul în care a înțeles Descartes să vorbească despre o chestiune atât de riscantă din punct de vedere metafizic. Și, cum am văzut, el discută relația dintre suflet și trup ca una perfect paradoxală: poți afirma deopotrivă separația lor substanțială și uniunea lor reală. Paradoxul se reface pe trei trepte, al experienței cotidiene, al gândirii conceptuale și al meditației religioase. Nu mai puțin, el capătă o forță maximă dacă vom considera simultan cele trei perspective amintite aici. Așadar, sufletul care gândește și trupul sunt distincte esențial, dar inseparabile în chip real. Ele sunt distincte în natura lor și totuși unite în realitatea lor concretă. Se despart deplin în conceptul lor și se unesc deplin ca forțe reale. Fiecare este deopotrivă același și celălalt, iar fuziunea cu celălalt va lua cel mai adesea forma unei pasiuni. Fiecare se proiectează deplin în celălalt, dar proiectul nu anulează identitatea cu sine, așa cum imaginea nu se poate substitui complet lucrului imaginat. S-ar putea stabili o analogie minimală între această dublă constituție a omului, așa cum o expune filosoful, și dubla natură a Logos-ului întrupat. În definitiv, ne spune Descartes, despre uniunea lor totală și despre separația lor deplină ar putea să dea seama doar bunul Dumnezeu, punct cu privire la care discuția nu mai poate continua în acest fel.

Nu cumva revine, deși într-o formă puțin modificată, o problemă prea cunoscută învățaților din primele secole

patristice ? Cred că așa stau lucrurile, mai ales că paradoxul dublei naturi, de care am amintit deja, își află forma sa desăvârșită în disputele christologice din epoca patristică. Într-o cunoscută scriere asupra gnozelor din spațiul european, se face la un moment dat o mențiune extrem de importantă în acest sens. “Nu degeaba declara Sfântul Ieronim: “cuvântul *hypostasis* este otrava credinței” (*Epistola XV ad Damasum*). Vagul înțeles de natură, substanță sau persoană al acestui cuvânt nu se deosebea prea mult de înțelesurile altor vorbe grecești des folosite, de pildă *ousia*, *physis* și *prosopon*. Biblia latină a tradus *hypostasis* prin *substantia*. Tertulian prin *origo* și *genitura*. Mai târziu, în secolul al IV-lea, Marius Victorinus și Rufinus din Aquileia au preferat termenul *subsistentia*. Utilizarea indiscriminată a cuvântului *hypostasis* în multele contexte semantice în care acesta poate funcționa a dus la lungi și îndârjite dezbateri teologice”¹. Cum am văzut, Descartes vorbește despre cele două substanțe care, în uniune reală, vie, compun ființa omului. Le mai numește naturi distincte, sau, cu un termen ce poate ușor înșela, noțiuni primare. Probabil că traducerea în latină a textului testamentar, prin care grecescul *hypostasis* este reluat cu *substantia*, nu importă mai mult decât ceea ce s-a sedimentat în timp prin lungile discuții dintre învățați. Căci mai târziu *hypostasis* va fi echivalat semantic cu *prosopon* și tradus doar prin *persona*.

Dincolo de toate acestea, ideea că avem de a face în cazul omului cu două naturi în una și aceeași persoană

¹ Ioan Petru Culianu, *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, traducere din limba engleză de Corina Popescu, Nemira, 1998, p. 29.

reală amintește de formula impusă prin Conciliul de la Calcedon (451): Hristos este o singură ființă în două naturi (*en dyo physeis*), unite într-o singură persoană și ipostas (*eis hen prosopon kai mian hypostasin*). Era firesc, de altfel, ca situația ontologică a omului să fie gândită după modelul celei christice, cu același paradox al dublei naturi.

VII. Reluarea unor vechi acuze: angelism, dualitate și exces de voință

Se întâmplă într-adevăr ceva straniu în interpretarea unor autori pe care îi numim clasici. Aceștia ajung de cele mai multe ori asemeni unor cazuri de laborator, pe care sunt verificate cele mai bizare interpretări. În ultimă instanță, nu mai importă deloc ceea ce s-a întâmplat cu ei realmente, faptul că au trăit într-un anume fel, într-o epocă mult diferită de a noastră, felul în care ei răspund la timpul lor pentru ceea ce au crezut, au gândit și au scris. Nimic din toate acestea nu mai contează acum. Importă cu totul altceva: doar teza pe care un interpret oarecare o aruncă dezinvolt și strident în luptă.

Cu puțini ani înainte de al doilea mare război, Jacques Maritain, cunoscutul gânditor francez, i-a adus lui Descartes învinuirea de angelism, destul de gravă dacă e luată în serios. Cu alte cuvinte, ar fi conceput gândirea omenească în același fel în care poate fi închipuit actul de contemplare propriu îngerului, adică liber față de trup, lucruri și lume¹. E adevărat că pentru a susține această

¹ *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, 1937, pp. 73-128 (*"Descartes, ou l'incarnation de l'ange"*). În *Le Songe de Descartes* (1932), Maritain vorbește deja despre omul cartesian ca despre "un ange habitant une machine"

idee, Maritain evită cu oarecare grijă referințele necesare la *Tratatul despre pasiuni*, scrierea mai târzie a lui Descartes. Cum știm, angelismul reprezintă în viziunea creștină o tentație destul de perfidă ce împinge voința omului în păcat. Acuză este însă veche, cei dintâi care l-au acuzat pe Descartes de angelism în metafizică fiind chiar contemporanii săi, în speță Antoine Arnauld, care formulează al patrulea șir de obiecțiuni la *Meditationes de prima philosophia*. El va spune la un moment dat că a ne reprezenta sufletul separat de trup este ceva cu totul excesiv, lucru care “ne întoarce la viziunea platoniciană /.../ după care nimic trupesc nu aparține esenței noastre, astfel că omul este /în esența sa/ doar suflet rațional, iar trupul – doar un vehicul al sufletului”. Această viziune ar modifica serios definirea ființei umane, considerând-o ca *anima corpore utens* (suflet care se folosește de trup) (AT, VII, 203). De altfel, Regius, discipolul apropiat al filosofului, a crezut la acea vreme că în viziune cartesiană omul este o ființă accidentală, *ens per accidentem*, ivindu-se în lume doar atunci când un suflet rațional întâlnește întâmplător un trup viu. Faptul din urmă avea să-l supere enorm pe Descartes, acesta suferind în chip propriu din cauza proastei sale înțelegeri.

Însă istoria ulterioară nu a îndreptat nimic din ceea ce au spus prietenii sau cunoscuții lui Descartes, dimpotrivă, ea și-a văzut în continuare de drumul ei, preluând ca valabilă acea ciudată interpretare. Încât, o învinuire asemănătoare avea să fie formulată și mai târziu, fie în numele metafizicii, fie în cel al moralei, vorbindu-se despre imensul orgoliu al lui Descartes. Omul modern,

(p. 275), reluând în fond o imagine mai veche și o obiecțiune adusă filosofului de către contemporanii săi.

cel pe care l-ar reprezenta gânditorul francez, ar fi căzut cu totul în orgoliul rațiunii, văzându-se pe sine apt de orice. S-ar face prezentă astfel o nouă formă de cădere, exact atunci când omul este convins că rațiunea sa poate dobândi o cunoaștere deplină și poate justifica singură întreaga existență. Ceva necunoscut încă până atunci ar fi izbucnit astfel în istorie: sub forma aceluia *ego cogito*, subiectivitatea omenească tinde să domine în cele din urmă totul. Omul crede că poate să afirme și să nege orice, că poate voi orice. Ajunge astfel să facă mult mai mult decât poate să înțeleagă. Acest lucru l-ar fi sesizat de altfel însuși Descartes, în *Meditationes de prima philosophia*, IV¹. Simplu spus, omul intră într-o epocă în care simte că voința sa nu are pur și simplu limite în această lume.

Această viziune modernă a fost de natură să justifice ruptura dintre suflet și trup, om și lume, adevăr și putere. De acolo se trage tot răul, metafizica lui Descartes fiind minată ea însăși de această cumplită boală. Ultima obiecțiune este preluată de Rorty în articolul *Habermas și Lyotard despre postmodernitate* (publicat în *Praxis International*, 4/1984), unde succesiunea canonică Descartes-Nietzsche ar reprezenta un drum eronat al istoriei europene. Descartes nu mai înseamnă acum

¹ “Atunci /dacă nici puterea de a voi, privită în sine, nici facultatea de înțelegere nu reprezintă izvorul atâtor greșeli/, de unde anume izvorăsc greșelile mele ? Din faptul că voința, întinzându-se mai mult decât intelectul, eu nu o limitez între aceleași granițe /cu ale intelectului/, ci o extind chiar asupra lucrurilor pe care nu le înțeleg. Și, cum în privința acestora din urmă ea e indiferentă, se abate lesne de la ceea ce e adevărat și bun, iar astfel mă înșel și păcătuiesc” (ed. cit., pp. 43-44).

autorul unor meditații simple și personale, ci numele unei epoci absolut discutabile. El numește locul unui imens pericol venit chiar din partea rațiunii. În consecință, va rămâne obiectul constant al unui denunț, justificarea unui raport negativ cu trecutul, felul nostru de a privi înapoi cu mânie și cu justiție. Întrucât e necesar să ne eliberăm de o veche nevroză, de recluderea în care lumea modernă ne-a tot împins, Descartes nu înseamnă doar ceva care ne poate fi indiferent, ceva “inutil și incert” (Jean-François Revel), ci exact acea parte din noi ce trebuie complet exorcizată. E suficient, în acest sens, dacă vom recunoaște în el metafizicianul prin excelență. Cu această credință, criticii lui Descartes vor risca tot mai multe argumente și calificative. De pildă, Gilbert Ryle, în *The Concept of Mind*, 1949, este atât de sigur de dualismul cartesian și de absurditatea sa încât face din filosoful în discuție un caz asemănător celor penale.

Așadar, angelism, dualitate și orgoliu, acesta din urmă sub forma unui exces al voinței proprii. Cea din urmă acuză adresată lui Descartes îmi amintește de observația lui Noica, făcută în timp ce traducea din latină *Meditationes de prima philosophia*, anume că “te întâmpină o desăvârșită singurătate atunci când ai de-a face cu Descartes”¹. Or, singurătatea poate să afecteze esențial relația omului cu semenii săi și cu Dumnezeu. Fără a se confunda neapărat cu orgoliul, ea cunoaște forme care se situează în chiar proximitatea acesteia. Cu alte cuvinte, poate deveni ea însăși un păcat. Doar că aceste mari tentații, excesul de voință și solitudinea, nu sunt totuși de natură să plaseze gânditorul clasic exclusiv într-o lumină defavorabilă. Ele ar putea fi judecate în

¹ Cf. *Viața și filosofia lui René Descartes*, București, 1937, p. 8.

multe chipuri, fără a putea crede neapărat că îl privesc în mod personal pe Descartes. Conștiința modernă, cel puțin în secolul al XVII-lea, ilustrează nu doar expansiunea acestora, ci și drama confruntării cu ele până la disprețuirea eului ca atare. Să ne gândim, în această privință, doar la confesiunea unor scriitori ca Pascal sau Angelus Silesius. În ceea ce-l privește pe Descartes, acesta a căutat să-și înțeleagă timpul după puterile și credința sa. Cât despre anumite slăbiciuni sau păcate, ele aparțin omului dintotdeauna, deopotrivă celui de astăzi, atins de fenomenul căderii nici mai mult nici mai puțin decât altădată.

IOAN ALEXANDRU TOFAN

Despre posibilitatea misterului.
Filosofie și ezoterism¹

On the possibility of the mystery.
Philosophy and esoterism
(Abstract)

The following article is part of a larger study concerning the relation esoteric-exoteric as intrinsic to philosophy and not only as cultural phenomenon. The first part treats the philosophy of Hegel, arguing that for the German author mystery and esoterism are categories related to the finite and so, with the incomplete reflection of the spirit in himself. The speculative philosophy is oriented towards the ideal of complete (vollständig) revelation of the object and so, towards an intrinsic exoteric character of philosophical reflection.

The second part of the study, which is to be written, concerns the idea of Walter Benjamin about an intrinsic esoteric character of philosophy.

¹ Contribuția reprezintă prima parte a unui studiu mai amplu, care dezbate relația dintre ezoteric și exoteric la Hegel (fragmentul de față) și W. Benjamin.

1. Locul misterului

La începutul lucrării sale, *Cabala și interpretare*, Moshe Idel definește practica hermeneutică ce face posibilă hermeneutica iudaică a perioadei postbiblice: este vorba de *arcanizare*, definită drept "înțelegerea prin secrete a textelor canonice, texte despre care se credea că trimit la aceste domenii în moduri aluzive: anagramatice, numerice, alegorice și simbolice"¹. Două momente marchează procesul. Primul este acela al "extinderii relevanței textului canonic" în domenii diverse, cosmologice, psihologice, teosofice etc. Al doilea, propriu-zis interpretativ, constă în dezvoltarea de tehnici hermeneutice complexe care stăpânesc și dau seama de această relevanță extinsă. Presupoziția hermeneutică a tradiției iudaice postbiblice este: "Secretele sunt proporționale cu metodele ce vor rezolva enigma implicată în ele"².

Interesantă este modalitatea prin care arcanizarea este văzută, în acest context, nu ca simplu joc interpretativ, ci ca modalitate de constituire a tradiției și, mai mult, ca modalitate fenomenologică a sacrului. Pe de o parte, arată M. Idel, proliferarea tehnicilor interpretative se leagă de un fenomen religios mai amplu, acela al "textualizării" vieții religioase. În perioada postbiblică accentul revelației se mută, de la nivelul lumii, la nivelul textului. Dumnezeu vorbește în cuvinte, textul sacru devine locul unde se joacă miza vieții religioase. Hermeneutica, astfel, devine modalitatea privilegiată a asumării legăturii cu sacrul, iar misterul este o categorie fundamentală a ei. Pe

¹ M. Idel, *Cabala și interpretare*, Ed. Polirom, Iași, 2004, p. 21

² *Ibidem*.

de o parte, el reprezintă o "calitate sistemică a sacrului", un nume dat absolutului acestuia. Sacrul își păstrează diferența față de mundan ascunzându-se, fapt ce determină constituirea labirintică a textului. Pe de altă parte, însă, "statutul special al textului se poate defini, între altele, prin sentimentul necesității de a-l adopta într-o perioadă ulterioară și de a-l adapta la acea perioadă."¹. Arcanizarea răspunde nevoii de a deschide textul, de a-i spori relevanța nu doar sistemică, ci și temporală, în raport cu întrebarea - și primejdia - înnoită pe care o aduce cu sine timpul. De aici, două forme de arcanizare, despre care vorbește M. Idel: arcanizarea sistemică, derivată "din natura" sacrului și arcanizarea crizică, legată de situația sa istorică.

Locul în care se poate origina o explicație a misterului și a practicii ezoterismului care îl însoțește ține așadar de tradiția mistică, în cazul de față cea iudaică. Paradoxal, consecința arcanizării nu este aceea a "slăbirii" interpretului, a constituirii unui "interpret puternic", a cărei sarcină nu este aceea a reconstituirii unui sens plecând de la simptomele sale, cât aceea a asumării unui orizont infinit, într-o progresivă perpetuare și conviețuire cu el.

Un alt reper al hermeneuticii misterului, de sens contrar, îl reprezintă în tradiția occidentală Johannes Chladenius. Pentru acest autor, misterul reprezintă, pentru acesta din urmă, o insuficiență, iar nu un preaplin. Obscuritatea textului derivă, într-un prim moment, din felul transmierii acestuia și este eliminată prin exercițiul criticii. În al doilea moment, ea poate persista prin trăsătura, inerentă textului, de a se plasa într-un orizont

¹ *Ibid.*, p. 26

istoric diferit față de cel al interpretului. Înțelegerea *punctului de vedere (Sehe-Punkt) al autorului*, a lumii acestuia, reprezintă miza exercițiului hermeneutic. Acesta din urmă se desfășoară prin acumularea de cunoștințe, explicitarea conceptelor implicite care determină autorul să vorbească într-un anumit fel. A interpreta se reduce la a face explicit ceea ce textul conține în mod implicit și care, nespus și neasumat fiind, îi constituie diferența. În cazul teologiei, bazată pe interpretarea Sfintei Scripturi, regulile generale ale interpretării nu sunt aplicabile ca în cazul textelor laice. Cu toate acestea, o perfecționare a acestora venită prin exercițiul interpretativ poate să le facă utile în acest sens, afirmă Chladenius în paragraful 189 din *Einleitung zur richtigen vernuenftiger Reden und Schriften* (Leipzig, 1742). Misterul, locul obscur, reprezintă pentru Chladenius și, de fapt, pentru întreaga tradiție a hermeneuticii ilumiste, un obstacol. Nu este asumat ca atare și este redus la diferența dintre lumea autorului (a textului) și cea a interpretului. În cazul hermeneuticii biblice, cu toată diferența pe care o dă statutul revelat al textului sacru, interpretarea se reduce la aceeași sarcină a reducerii diferenței istorice. Interpretarea este orientată, în acest fel, nu spre "viețuirea" în orizontul misterului, ci spre reducerea acestuia din urmă, în scopuri teoretice sau practice. Bunul interpret, al lui Dannhauer, este (privit din perspectiva hermeneuticii mistice, cu care am început) un interpret slab.

2. Filosofia, între ezoteric și exoteric. Hegel

Cele două modalități de asumare a misterului, ca "transcendental" al textului și ca orizont al sarcinii

hermeneutice, pot fi discutate și din perspectiva a două concepte de „filosofie” care le însoțesc. Odată ce filosofia, la sfârșitul modernității, își înțelege sarcina din perspectiva fenomenului interpretării, iar nu al fundamentării, raportul dintre ezoterism și exoterism se redeschide. Nu mai este vorba de un raport cultural, definit de relația dintre filosofie și "publicul" său, ci de unul sistematic, plecând de la "rolul" pe care îl joacă misterul în orizontul textului. Filosofia asumă una sau alta dintre cele două poziții relative la misterul cuvântului pe care le-am schițat în secțiunea anterioară.

Un autor exemplar în acest sens este Hegel. Critic al iluminismului pe care îl înțelege ca pe o formă culturală aflată sub semnul intelectului abstract, Hegel se plasează, cu acesta, într-o paradigmă potrivnică misterului. Ideea de filosofie, la Hegel, se leagă de cea a „clarității”. În filosofia istoriei, de pildă, Hegel vorbește despre spirit ca spirit universal, a cărui obiectivare nu o constituie nici natura, nici formele conștiinței individuale, ca în cazul spiritului finit, ci forma rațională pe care o ia lumea istorică, constituția, arta sau religia unui popor. În acestea, spiritul își devine sieși obiect și se reîntoarce la sine prin filosofie, văzută ca o cunoaștere a acestei spiritualități substanțiale. Consecința este că „filosofia (este) gând al timpului său”. „Forma determinată a unei filosofii este contemporană cu o anumită formă a popoarelor în mijlocul cărora apare această filosofie (...)”¹. Altfel spus, forma pe care o capătă o filosofie depinde de momentul evoluției spiritului pe care aceasta îl „împlinește”. Făcând din forma substanțială a unei

¹ Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Ed. Academiei, București, 1966, p. 57

epoci conținutul său, filosofia devine forma specifică pe care o ia acest conținut, atunci când el se recunoaște ca un conținut spiritual. Natura esențial istorică a filosofiei devine astfel explicabilă: ea este forma istorică a unei epoci, „preluată” de gândire și asumată pe plan spiritual. Hegel vorbește despre filosofie ca despre elementul central al unui timp, cel care îi surprinde logica internă și care, astfel, face posibilă și trecerea dincolo de el. „Filosofia este, așadar, deja un caracter ulterior spiritului, ea este locul interior de naștere a spiritului care va trece mai târziu la activitate creatoare reală”¹. Definită ca o cunoaștere a substanțialității spirituale, filosofia devine astfel un loc al trecerii de la un timp la altul, de la o lume istorică la alta.

Ideea mai apare și în *Prelegerile de filosofie a istoriei*, acolo unde Hegel vorbește despre moartea unei națiuni: aceasta se poate produce atunci când națiunea începe să „facă filosofie”, ajungând să-și cunoască principiul spiritual ca impuls al propriei istorii, intrând astfel în opoziție cu acest principiu. În ceea ce privește definiția filosofiei în *Prelegerile de istorie a filosofiei*, este convenabil să notăm că Hegel, făcând din filosofie, în fond, cunoașterea principiului spiritual al unei lumi, al unui timp, o consideră ca fiind cea care face legătura dintre formele spiritului, încheind o lume, dar conținând, în același timp, principiul unei lumi noi: „Vom vedea astfel că ceea ce a fost filosofia elenă s-a realizat efectiv în lumea creștină”².

Așadar, conceptul de *filosofie*, în prelegerile la care mă refer, este pus de Hegel în relație cu o anumită

¹ *Ibid.*, p. 58

² *Ibid.*, p. 58

configurație a unei lumi istorice. Ea nu se definește anistoric, gândul nu este indiferent contextului în care se formulează – el ar fi, în acest caz, abstract, reprezentare a intelectului și nu concept al rațiunii (*Logica*) – ci este, cu o explicitare provizorie, forma inteligibilă a lumii istorice. Formă care, pe de altă parte, nu este o preluare imediată, în planul gândirii, a datelor unei lumi, ci o negare a acestora, o reflexie care se opune caracterului lor imediat, probelamtizându-le și trimițând, astfel, dincolo de ele. „Cu toate că filosofia, ca gândire, ca înțelegere (*begreifen*) a spiritului epocii sale, este apriorică, în chip tot atât de esențial ea este și rezultat: gândul rezultă, este produs, el este activitate vie care se produce pe sine. Această activitate conține în ea momentul esențial al unei negații: a produce înseamnă și a distruge”¹. Această idee a lui Hegel este edificatoare. Filosofii „mari” ale istoriei apar în momentele de decadentă ale câte unui popor. „Refugiul” în gând, cum se exprimă Hegel, începe atunci când formele substanțiale ale spiritului unei lumi intră în criză, când acestea nu mai pot oferi un temei activității în cuprinsul lumii respective. Filosofia, notează Hegel în continuare, reprezintă reconcilierea în cuprinsul lumii ideale, dincolo de formele vieții substanțiale. Filosofii Greciei – referința hegeliană este, aici, incertă – renunță la participarea la viața cetății, de aici provenind și acuzele publice care le însoțesc activitatea. Această reconciliere în lumea gândului, însă, nu este una abstractă, nu este o alternativă la lumea reală. Dacă ar fi astfel, atunci filosofia unui timp ar rezulta dintr-un principiu străin de cel care guvernează celelalte creșii spirituale ale timpului respectiv. Or, așa

¹ *Ibid.*, p. 55

cum am văzut, Hegel argumentează într-un sens contrar. „De aceea, relația dintre istoria politică, constituțiile de stat, artă, religie, etc. și filosofie, nu este aceea de cauză-efect, adică ele nu sunt cauze ale filosofiei sau, invers, filosofia nu este temeiul lor, ci ele au toate împreună una și aceeași rădăcină comună, anume spiritul timpului”¹. Problema care se pune este aceea de a preciza legătura pe care filosofia o întreține cu celelalte forme ale spiritului unei epoci, așa încât această legătură să explice, pe de o parte, felul cum ea devine inseparabilă de acestea dar, în același timp, trimite dincolo de ele. Cazul asupra căruia Hegel se oprește cel mai mult este cel al relației dintre filosofie și religie.

Din punct de vedere istoric, raportul filosofie – religie cunoaște mai multe configurații, ordonate dialectic de către Hegel. Un prim moment este cel al religiilor orientale. Pentru acestea, religia și filosofia sunt inseparabile, aceasta datorită faptului că ambele se orientează către raționalitatea absolută sub forma unei „înțelepciuni”, a unei tehnici soteriologice. Relația imediată a religiei cu filosofia explică persistența, în cadrul religiei, a unei serii de „filosofeme”, de enunțuri și concepte care intră în domeniul filosofiei dar care se regăsesc, acum, ca reprezentări religioase. Tema „mijlocitorului” Mithra, a relației Bine-Rău sub forma confruntării celor două principii divine în religia persană e un exemplu în acest sens. Un astfel de raport între filosofie și religie, însă, nu poate fi considerat ca bază pentru înțelegerea naturii filosofiei. Forma mitologică în care se îmbracă ideea religioasă nu este indiferentă conținutului, ci îl denaturează: forma finită a reprezentării

¹ *Ibid.*, p. 57

ocultează gândul, nu îl revelează. „Metafora nu poate fi cu totul adecvată gândului, ea conține totdeauna ceva în plus. Neîndemânarea de a-și reprezenta gândul ca gând recurge la mijlocul exprimării în forma sensibilă”¹. A doua formă istorică a raportului, care cunoaște mai multe variante, este cea a filosofiei care se definește prin opoziție cu religia. Un prim exemplu în acest sens este cel al filosofilor greci și al atitudinii acestora față de religia populară. Creștinismul aduce cu sine alte configurații ale acestei opoziții. Mai întâi, „schema istorică” pe care o folosește Hegel în acest loc este aceea a succesiunii: scolastică – iluminism – filosofia idealismului german. Succesiunea reia, la nivelul Occidentului, logica istoriei religiei în general. Primul moment, al scolasticii, corespunde religiei orientale în ceea ce privește raportul dintre filosofie și religie: cele două se află într-o relație de identitate abstractă, ceea ce nu permite înțelegerea deplină a niciunui dintre cei doi termeni. Iluminismul pune problema care l-a preocupat pe Hegel încă din perioada scrierilor de la Jena: cea a raportului dintre credință și rațiune, mai exact a opoziției lor, argumentată atât cu instrumentele filosofiei, cât și cu cele ale teologiei. Gândirea este în cadrul acestui raport concepută după modelul intelectului, a facultății de cunoaștere finite. În felul acesta, mai notează Hegel, atât religia, cât și filosofia nu se află în concordanță cu propria natură. Critica iluminismului din scrierile anterioare dovedește acest fapt. „A treia poziție este aceea că gândirea sfârșește prin a se recunoaște pe sine însăși în această altă formă”². Este poziția idealismului

¹ *Ibid.*, p. 85

² *Ibid.*, p. 76

speculativ, de pe care se justifică și concepția hegeliană asupra filosofiei. Propriu acestui moment este faptul că filosofia se constituie ca „mărturie a spiritului” despre conținutul religiei. Elementul rațional este cel care leagă cele două modalități ale spiritului. „Filosofia se găsește pe același teren cu religia, are același obiect, adică rațiunea universală care este în sine și pentru sine; spiritul vrea să își însușească acest obiect, așa cum se întâmplă în religie în cuprinsul rugăciunii și al cultului”¹. Diferența constă în forma acestei raționalități: filosofia are ca formă conceptul, religia are ca formă modalitățile imediate ale gândirii: reprezentarea, sentimentul, evlaviază, etc. Diferența, notează în continuare Hegel, nu este însă abstractă: filosofia utilizează reprezentarea – conceptul speculativ nu poate fi conceput decât ca reflexie a reprezentării, se arată în *Logica* – după cum nici în cadrul religiei, gândul nu este absent.

Veritabila diferență este pentru Hegel o discernere a diferitelor momente ale adevărului, iar nu opunerea acestor momente ca purtând, în sine, germenul conflictului. Termenul central al acestei discuții este cel de „mărturie a spiritului”, pe care doar îl schițez, pentru a reveni, pe larg, în secțiunea următoare la el. „Omul trebuie să adopte o religie. Care este temeiul credinței sale? Religia creștină spune: mărturia spiritului despre acest conținut”². Mărturia spiritului, la rândul ei, nu se împlinește decât atare decât în domeniul conceptului. Conceptul este cel care unifică cele două laturi ale conștiinței religioase: pe de o parte, înțelegerea absolutului ca exterior, ca obiectiv și pe de altă parte

¹ *Ibid.*, pp. 75-76

² *Ibid.*, p. 72

„conștiința cufundării în ființa absolută”¹ prin cult și pietate. Adevărul religiei, exprimat în forma misterelor – numite și dogme, în cazul creștinismului – în mod esențial separă comunitate religioasă de alte comunități și îi constituie, în această opoziție, identitatea. Opoziția se reproduce, de asemenea, și la un alt nivel: ea devine, în același timp, opoziție între gândirea înțeleasă ca intelect abstract și credința pură ce exprimă aderența la dogme. Conceptul hegelian de *filosofie* vine să depășească aceste opoziții, aducând adevărul religiei în fața rațiunii și a instrumentului său, conceptul. Ea universalizează adevărul religiei, în sensul că îl face inteligibil ca adevăr universal, nu ca adevăr al unei comunități anume. În plus, ea singură poate depăși opoziția dintre credință și intelect, opoziție ce stă, de fapt, la baza tensiunilor ce traversează, în special, epoca modernă.

Textul din *Prelegerile de istorie a filosofiei* este, în contextul încercării de față, nimerit a fi invocat, întrucât reprezintă un exemplu cu privire la modul cum *operează* conceptul filosofic, cum funcționează acesta în economia discursului hegelian. Istoria este aici contextul care limitează și definește operația „conceptualizării”, de fapt, conceptul ca figură a discursului filosofiei speculative: operația este, în fond, aceea a autosuspendării caracterului pozitiv al formelor spiritului, ca forme ale istoriei. „Mărturia spiritului” pe care o înfăptuiește, în formă deplină, conceptul filosofic, se identifică, de fapt, cu „depozitivarea” reprezentărilor finite ale conștiinței în care formele spiritului „obiectiv” (cu un termen al *Enciclopediei*) sunt date: religie, artă, știință. Cum poate fi înțeleasă, mai departe, *depozitivarea* reprezentării în

¹ *Ibid.*, p. 76

concept? Apelul la *Logică* este, în acest moment, inevitabil.

Reprezentarea, arată Hegel în prima parte a *Enciclopediei*, este forma nemijlocită a gândirii, marcată în mod esențial de două trăsături: singularitatea și exterioritatea reciprocă. Hegel dă exemple: sentimentele, intuițiile, imaginile, întrucât suntem conștienți de ele, sunt reprezentări care, datorită formei nemijlocite pe care o conferă conținutului, fac din acesta ceva finit. De aici și critica pe care o face Hegel unei filosofii a reprezentării care își ia ca obiect absolutul. Punerea în lumină a contradicțiilor unei astfel de filosofii se identifică de fapt cu critica metafizicii tradiționale, de-a lungul întregii opere hegeliene. Gândul, de cealaltă parte, se definește ca formă mijlocită a gândirii, ca rezultat al reflexivității. Ca determinatie a gândirii, conceptul este *infini*t, prin faptul că reflexivitatea face ca raportarea gândirii să nu se facă la un exterior al acesteia. Conceptul este astfel forma gândirii care nu are obiect exterior sieși. În același timp, conceptul este și *concret*. „Întrucât gândirea caută să își facă un concept despre lucruri, acest concept (împreună cu formele sale cele mai nemijlocite, judecata și silogismul) nu poate consta din determinări sau relații care ar fi străine și exterioare lucrurilor”¹. Un sinonim al *conceptului* în sens speculativ devine astfel termenul de „gând obiectiv”. Gândirea, din punct de vedere speculativ, nu se reduce la a fi o simplă facultate de cunoaștere. Ca atare, ea ar cădea iar în limitarea unei opoziții, cea dintre subiect și obiect. Gândirea reprezintă așadar o dublă universalitate: a eului și a lucrurilor, cele

¹ Hegel, *Logica*, Ed. Humanitas, 1995, pp. 69-70

două aflându-și doar împreună, în speculativul hegelian, adevărul.

Distincția hegeliană dintre reprezentare și concept este esențială pentru definiția filosofiei în forma unei considerări a obiectelor pe calea gândirii. Sarcina, însă, se precizează ulterior: nu este vorba în mod nemijlocit de gând – concept – în filozofie, ci de transformarea reprezentării în concept. Mijlocirea conceptului face din filosofie forma absolută a gândirii speculative. Problema care se pune, acum, din partea filosofiei, este aceea de a nu fi înțeleasă în afara referinței ultime a lui Hegel, care este speculativul. În acest sens, accentuarea laturii esențial corelative a obiectului filosofic se impune: acesta nu este conceptul în sens abstract, cât *transformarea* reprezentării în concept. Relația reprezentare – concept nu este una accidentală: reprezentarea nu reprezintă punctul subiectiv de plecare al gândirii, cât nemijlocitul care se reproduce pe sine în mijlocirea conceptului. La nivelul formelor gândirii, acesta din urmă, obiect și mediu al filosofiei speculative, este în mod esențial reprezentare reflectată, transformată așadar în interiorul filosofiei. Ceea ce se produce astfel capătă chipul unei restaurări a conținutului tradițional al filosofiei: „numai prin mijlocirea unei schimbări adevărata natură a obiectului ne devine conștientă”¹. Întrebarea este, acum, *în ce fel poate fi făcută vizibilă, în discurs, natura mijlocită a conceptului?* Răspunsul logicii hegeliene este acela că adevărul conceptului este judecata și silogismul. În ceea ce privește problema, mai largă, a filosofiei, Hegel enumeră o serie de modalități care se identifică, de fapt, cu mărcile definitorii ale filosofiei speculative.

¹ *Ibid.*, p. 67

Dintre acestea, miza cea mai importantă o deține înțelegerea filosofiei ca sistem. Raportul dintre filozofie și sistem nu reprezintă un accident istoric. Faptul că filosofia speculativă este o filozofie sistematică înseamnă, pentru Hegel, că acesta este o determinație esențială a filosofiei, demonstrată ca necesară. „Știința lui (a Absolutului, n. n.) este prin esență sistem, deoarece adevărul, fiind concret, el este numai întrucât se desfășoară în sine și se reunește iarăși cu sine, menținându-se în unitate, adică întrucât el este totalitate; numai prin diferențierea sa și prin determinarea diferențelor sale se realizează necesitatea acestora și libertatea întregului”¹. Sistemul se opune, la Hegel, enumerării rapsodice de cunoștințe. În aceeași măsură, se deosebește și de modul de gândire axiomatic, caracterizat prin arbitrarul – deci caracterul subiectiv și, prin aceasta, limitat – al principiului. Pentru Hegel, sistemul se poate defini ca logica determinărilor pe care conținutul însuși le pune, autoexplicitarea conținutului cunoașterii filosofice. Astfel, sistemul se definește pentru Hegel nu extensiv, ca sumă de cunoștințe, ci dinamic. Momentele sistemului trimit unele la altele, nefiind alăturate conform unui principiu exterior. „Fiecare cerc (parte a sistemului filosofic, n. n.), fiind în sine totalitate, depășește limitele elementului care îi este propriu și pune bazele unei sfere mai largi”². Ideea, sau gândirea care se gândește [pe sine], apare, arată Hegel, integral atât în fiecare moment al determinării sale în sistem, cât și în sistemul însuși. Faptul nu poate fi înțeles, dacă sistemului i se dă o interpretare clasială. Problema se rezolvă, însă, în

¹ *Ibid.*, p. 51

² *Ibid.*, p. 51

momentul în care sistemul devine o formă a dialecticii, o trecere de la nemijlocitul unui moment la mijlocirea pe care o aduce întregul: „știința particulară este, deopotrivă, cunoaștere a conținutului său ca obiect existent și, totodată, recunoaștere în acest conținut nemijlocit a trecerii în cercul său superior”¹. Ceea ce înfăptuiește, cu alte cuvinte, sistemul este o trecere de la nemijlocitul gândirii la mijlocirea acesteia sau, în termenii definiți mai sus, de la reprezentare la concept. *Conceptul* reprezentărilor este de fapt sistemul filosofic al acestora, punerea lor în coerența și gândirea acestora ca momente, eliberate de singularitatea și exterioritatea care le marchează în calitate de forme nemijlocite ale gândirii.

Pentru Hegel, așadar, filosofia reprezintă modalitatea prin excelență a „depozitivării” reprezentării prin concept, altfel spus a „aducerii” acesteia în fața mărturiei spiritului. *Prelegerile de filosofie a religiei* duc această problemă mai departe, în sensul raportării la orizontul misterului, de care vorbeam mai sus. Acum, specificarea religiei absolute (a creștinismului) ca religie revelată este posibilă pornind de la o precizare. Termenul de „Offenbarung” are o dublă² utilizare: creștinismul este în același timp religie a revelației (offenbarte), cât și religie revelată (offenbare). Revelația este, în primul caz, un fapt istoric, definitiv pentru modalitatea adevărului creștin: acesta este un adevăr al credinței, iar nu al intelectului, legat de un moment istoric anume și care astfel devine o pozitivitate care va face, cum voi încerca să arăt, obiectul

¹ *Ibid.*, p. 54

² Vezi *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Einleitung. Der Begriff der Religion*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1993, neu herausgegeben von Walter Jaeschke, var. 1827 a prelegerilor, pp. 179-180

„interpretării speculative”. În al doilea caz, religia creștină este revelată, în sensul că este desfășurarea deplină a esenței religiei ca atare, este religia deplină, identică conceptului ei. Religia manifestă, împlinită este în acest sens religie revelată. Cele două înțelesuri se unifică, în momentul în care revelația, în primul sens, devine prin exercițiul filosofic al conceptului mărturie a spiritului, iar pozitivitatea, istoricitatea creștinismului devine moment în raportarea la sine a spiritului. Ediția Marheineke a *prelegerilor* conține, în esență, o sinteză a variantelor prelegerilor din 1824 și 1827. Revelația este înțeleasă, într-o primă fază, ca manifestare a spiritului. „A se revela înseamnă această diviziune originală a formei infinite, înseamnă a se determina, a fi pentru altul; această manifestare de sine aparține esenței înseși a spiritului.”¹ Conținutul revelației devine însă o problemă: el este, pe de o parte, multiplu. Creația, dogma sunt exemple ale revelației divine. Ca atare, revelația capătă aspectul pozitivității, cum spuneam, ca ceva care „vine” din altă parte și este, prin originea ei, neomenească. Pe de altă parte, însă, arată Hegel, revelația se are pe sine ca obiect: înțeleasă ca manifestare a spiritului, ea este de fapt forma mărturiei spiritului, iar nu originea unui adevăr diferit de ea însăși: „Ce revelează Dumnezeu dacă nu tocmai că El este această revelare a sa? Ceea ce revelează El este forma infinită”². Filosofia religiei va avea ca miză tocmai identificarea celor două accepțiuni ale revelației, adică arătarea faptului că întreg conținutul dogmatic al creștinismului, inițial conținut

¹ Hegel, *Prelegeri de filosofie a religiei*, Humanitas, București, 1995, p. 410

² *Ibidem*.

pozitiv prin excelență, este de fapt moment al constituirii adevărului despre Dumnezeu ca spirit, a cărui esență este manifestarea de sine. Ceea ce voi încerca să arăt, în acest sens, în finalul secțiunii, este tocmai modul în care Hegel operează această identificare, astfel încât „der Inhalt, der offenbart ist – das ist es, was geoffenbart wird, das ist eben, dass er (Gott als Geist, n. n.) er für ein Anderes ist, aber auch ewig für sich”¹. Din această perspectivă, revelația este, pentru Hegel, revelație deplină, completă. Creștinismul astfel, ca religie a spiritului, religie a adevărului, iar nu a tainei: revelația spiritului nu lasă rest, ea este totală, iar adevărul ajunge, în cadrul acestei religii, la deplina sa „expresie”. Problematică din punct de vedere dogmatic, consecința hegeliană este însă deplin justificabilă din punct de vedere al filosofiei spiritului, care se arată a fi, în altul, identic cu sine, a cărui determinație de a se manifesta este fundamentală. Prin urmare, pentru Hegel – cel din prelegerile berlineze – concepția filosofiei ca depozitare a reprezentării conduce, în ultimă instanță, la “rezultatul” teologic al unui Dumnezeu care nu are nimic de ascuns.

3. Spirit și adevăr

Paragraful 381 din *Filosofia spiritului* definește spiritul plecând de la relația pe care acesta o întreține cu natura. Strategia este aceeași ca și în scrierile perioadei de la Jena, când spiritul se definea prin raportul cu ceea ce îi este opus, anume natura. De data aceasta, în *Enciclopedia*, este vorba, cel puțin într-o primă fază, de precizarea relațiilor sistemice dintre cele două: "Spiritul

¹ Hegel, *Vorlesungen...*, ed. cit., (var. 1824), p. 106

are pentru noi drept presuposiție a sa, *natura*, fiind *adevărul* acesteia și, prin urmare, *principiul ei absolut*. În acest adevăr, natura a dispărut și spiritul s-a arătat a fi Ideea ajunsă la ființarea ei pentru-sine, al cărei obiect, și tot astfel subiect, este *conceptul*"¹. Identitatea cu ideea prin mijlocirea naturii suprimate reprezintă miza cea mai importantă a paragrafului de față. Hegel definește astfel spiritul procesual, nu substanțial, ca mijlocire a Ideii, ca revenire a Ideii din alteritatea sa, natura: altfel spus, spiritul are ca determinare esențială *idealitatea*, reducerea exteriorității la interioritate, termenul traducând pe cel, consacrat de *Fenomenologia spiritului*, de *Erinnerung* (amintire-interiorizare). Văzut din perspectiva relației cu natura, această idealitate se înțelege ca negație, ca diferență; din punctul de vedere al întregului sistem, însă, idealitatea reprezintă o modalitate a afirmației, întrucât ea reprezintă întoarcerea la sine a Ideii logice, autosesizarea acesteia în relație cu natura. Filosofia naturii reprezintă, astfel, - în ansamblul sistemului - nu o încercare subiectivă de reconstrucție a fenomenelor naturale din perspectiva spiritului, ci o descriere a felului în care Ideea însăși, prezentă în natură, suprimă "dispersia" ca formă de existență a naturii. Filosofia naturii este o fenomenologie a Ideii în natură, iar nu o „redefinire”, o reconstrucție a naturii din perspectiva unei filosofii a spiritului. Astfel, relația dintre cei trei termeni (idee, natură, spirit) devine inteligibilă: este vorba de o relație circulară, în care ultimul termen, spiritul, definește de fapt cercul însuși, anume "idealizarea" care face posibil raportul speculativ între primele două instanțe. Raportul pe care spiritul îl întreține

¹ Hegel, *Filosofia spiritului*, Humanitas, București, 1996, p. 13

cu o altă formă a "exteriorității" sale, anume istoria, radicalizează acest rezultat: "activitatea spirituală se îndreaptă asupra unui obiect activ în sine însuși - asupra unui obiect care el însuși s-a străduit să se ridice către ceea ce trebuie realizat prin această activitate"¹. Epoca însăși creează oamenii care o definesc și îi dau forma, țelul specific, vrea să spună Hegel. Un prim rezultat, în urma acestor discuții, în legătură cu definiția spiritului, este conceperea sa, în relație cu celelalte instanțe ale sistemului filosofic, ca formă a circularității, altfel spus nu ca transformare a naturii în altceva decât natura însăși, nici ca transformare a logicului, ci ca "adevăr" al naturii și al logicului, punerea lor în relație dialectică. Odată ce spiritul devine astfel o modalitate a relației și nu o substanță-rezultat al procesului natural, odată ce spiritul numește dezvoltarea subiectivității logice pentru ca aceasta să se recunoască pe sine ca formă a subiectivității concrete, întrebarea este: *cum poate fi înțeleasă dezvoltarea spiritului ca atare, care este miza proiectului pneumatologic hegelian?* Cerința este exprimată clar de Hegel în adaosul la paragraful 379: „Numai când privim spiritul în procesul acesta al autorealizării conceptului său, numai atunci îl cunoaștem în adevărul său; (căci adevărul este tocmai concordanța conceptului cu realitatea)”².

Paragrafele 382-384 vizează deducerea determinațiilor spiritului plecând de la definiția sa schițată în paragraful 381. O primă determinare este libertatea: "Esența spiritului este de aceea, formal, libertatea, negativitate

¹ *Ibid.*, p. 19

² *Ibid.*, p. 11

absolută a conceptului ca identitate cu sine"¹. Libertatea, avertizează Hegel, nu poate fi concepută, mai departe, ca abstragere din relație și ca singularitate, ci tocmai ca asumare a relației în calitate de moment necesar al dezvoltării spiritului. *Raportarea la sine însuși*, care este numele speculativ al libertății, se cucerește *în celălalt*, iar nu în afara lui. Ea este rezultat al creșterii spiritului, nu premiză a acesteia. Și, ca rezultat, libertatea se identifică adevărului spiritului. Hegel reia spusa chistică: *adevărul vă va face liberi!* pe care o rescrie: „libertatea îl face (spiritul, n.n.) adevărat”². Definiția spirituală a adevărului va fi dezbătută mai jos, pentru moment rămânând ca rezultat identificarea adevărului cu libertatea spiritului, altfel spus cu asumarea dialectică a relației cu celălalt. Miza proiectului pneumatologic hegelian, de care vorbeam mai sus, devine astfel clară: este vorba de demonstrarea necesității "drumului" spiritului în raportarea sa la diferitele regimuri ale exteriorității, altfel spus a libertății sale. „*Idealizarea*” ca definiție a spiritului este identică *libertății* sale, ca determinație a existenței spiritului în relație cu diferitele sale alterități.

Interesant este felul în care intervine în discuție problema adevărului. Paragraful 379 îl definește drept „concordanță a conceptului cu realitatea”. Paragraful 381 vine cu lămuriri suplimentare, denumind modalitatea concretă a acestei concordanțe: ea se stabilește nu imediat, ci ca reducere dialectică a alterității, ca asumare a relației în calitate de moment al identității dinamice cu sine. Paragraful 383 pune problema în mod inedit: "Determinația proprie spiritului este de aceea

¹ *Ibid.*, p. 21

² *Ibid.*, p. 22

manifestarea"¹. Realitatea conformă conceptului spiritului, dobândită prin parcurgerea ipostazelor sale factice reprezintă, sub această nouă determinație, universalitatea spiritului care, ca fiind pentru sine, reprezintă particularizarea sa în raport cu diferitele pozitivități. În spirit nu se revelează un conținut a cărui formă este cea spirituală, ci tocmai spiritul ca atare, identic cu sine în formele lui particulare. Altfel spus, spiritul nu revelează ceva, ci se manifestă pe sine, "determinația și conținutul lui sunt însăși această revelare"². Idealizarea devine de înțeles, din perspectiva paragrafului 383, ca recunoaștere de sine a spiritului în mediul alterității sale: procesul nu este unul mecanic, nici unul logic, ci unul în mod esențial fenomenologic. "Particularizarea" spiritului în formele sale factice este de fapt revalarea sa de sine, ca esență sau determinație fundamentală a sa. Ceea ce are drept consecință redescrierea raportului dintre formă și conținut, redescriere la care m-am mai referit în cadrul capitoului de față. Redescrierea are ca element central ideea unității dintre formă și conținut, faptul că, din punct de vedere al filosofiei speculative, conținutul absolut este de fapt propria sa manifestare ca formă. "Conținutul adevărat cuprinde, așadar, în sine însuși forma, iar forma adevărată este propriul ei conținut"³.

Adevărul, ca urmare a celor spuse, se definește ca manifestare deplină a spiritului, ca unitate a formei și a conținutului, unitate văzută la modul manifestării, altfel spus în care forma nu este una exterioară conținutului, ci

¹ *Ibid.*, p. 23

² *Ibid.*, p. 23

³ *Ibid.*, p. 24

tocmai manifestarea acestuia. Teoria hegeliană despre adevăr devine, din punct de vedere al filosofiei spiritului, o teorie a revelației sau a manifestării de sine. Exemplul teologic pe care îl oferă Hegel este clar: Fiul nu reprezintă organul revelației divine, ci însuși conținutul acestei revelații, anume a faptului că Tatăl se diferențiază pe Sine în Fiul și din această diferențiere Se reîntoarce în Sine ca Spirit. Tot în acest context se înțelege și afirmația lui Hegel după care Spiritul reprezintă adevărul naturii și al logicului. Anume, în momentul în care natura și logicul sunt văzute ca forme ale spiritului - altfel spus, ca fiind manifestări, exteriorizări ale acestuia - ele sunt concepute în adevăr, din punctul de vedere a conținutului lor real. La fel, definirea spiritului absolut ca unitate a conceptului spiritului cu realitatea sa, deci ca adevăr al spiritului sau ca manifestare completă a sa ca spirit dă o semnificație interesantă termenului "absolut" care, din perspectiva scenariului hermeneutic pe care încerc să îl descriu, deține o semnificație importantă: "absolut", din această perspectivă, corespunde regimului manifestării complete a conținutului spiritual, identitatea formei spiritului cu conținutul său, deplina transparență a spiritului. Ca atare, este de fapt identic semnificației termenului "adevărat" ca unitate a realității cu conceptul.

4. Interpretare și reducția misterului

Dacă se poate vorbi despre un concept hegelian al „interpretării”, acesta poate fi văzut, în urma celor spuse, ca fiind orientat spre lămurirea” conținutului reprezentării și, astfel, spre reducția misterului, iar nu spre asumarea și sporirea sa. Paradigma rămâne în acest punct, cum spuneam, una iluministă. „Interpretarea” hegeliană nu

este un demers subiectiv, sintetizabil într-o sumă de reguli, ci reprezintă o transformare a obiectului, o aducere a acestuia în situația de a fi inteligibil, de a putea fi înțeles. În plus, interpretarea justifică (*rechtfertigt*) astfel obiectul, îi găsește un loc în orizontul adevărului. Acest concept al interpretării poate fi cu greu specificat prin referire la tradițiile consacrate ale hermeneuticii, acestea făcându-și, după cum am amintit, acestea din urmă își fac din renunțarea la Hegel un crez fundamental. El poate fi precizat printr-o analogie, de pildă aceea a oglinzilor care se privesc pe ele însele (R. Gasche) semn al transparenței perfecte, ori al nașterii mistice în Dumnezeu ca semn al revenirii la adevăr tocmai prin raportul tensionat cu propriile hotare. Locul comun al acestor fenomene, limpezirea ca rezultat al confruntării cu sine, descrie întrucâtva intuitiv ceea ce Hegel sugerează prin conceptul său de *interpretare*.

Nesuspicioasă prin natura sa, interpretarea hegeliană pleacă de la presupuziția limpezimii originare a obiectului său și se definește ca demers prin care această limpezime este redobândită și asumată în orizontul finitudinii lumii.

Capitolul 3

Cum sînt posibile ereziile hermeneutice

Flacăra lui Yah

The Flame of Yah
(Abstract)

The commentators have only recently discovered that the Divine Name (YHWH) did not occur in “Shir ha-Shirim” (i.e. “Song of Songs”). The rabbis didn’t see this simple “truth”, as if they were blind. The author of this essay analyses this kind of “hermeneutical blindness”. Why haven’t the rabbis seen that the Divine Name is absent in the “Song of Songs”? How did they translate the noun “shalhebetyah”? Could “yah” be considered a name of God?

1. Protagonistul nenumit

Discuția care urmează (și care se cuprinde într-o polemică fără un început precis și, mai cu seamă, fără sfârșit) nu și-ar avea rostul dacă poemul *Shir ha-Shirim* (*Cântarea cântărilor*, așadar) ar fi o scriere din afara canonului iudaic. Dar *Shir ha-Shirim* este unul din cele cinci Meggilot și face parte, incontestabil, din textul biblic. Prin urmare, simpla lui analiză literară (astăzi triumfătoare) nu a fost totdeauna suficientă. Nu voi spune însă nimic despre locul *Cântării*... în canon. În această privință, situația poemului e indiscutabilă. Cărturarii

evrei și rabbi Akiba însuși au decis de mult (poate înainte de “conciliul” de la Jamnia) includerea *Cîntării cîntărilor* în canon (cf. Fox, 1985: 250-252). Voi comenta, în schimb, o absență care a trecut multă vreme neobservată. În versurile din *Shir ha-Shirim* nu apare nicăieri numele lui Dumnezeu. Astăzi, această realitate (textuală) este irecuzabilă. Pînă acum un deceniu nu a fost cîtuși de puțin așa.

Vreme de două mii de ani, nimeni nu s-a îndoit de prezența numelui divin în *Canticum*... Ea era de la sine înțeleasă. Cîtă vreme, în *Shir ha-Shirim*, unul dintre protagoniști este însuși YHWH, nu poți accepta că numele său nu se găsește acolo. Protagonistul nu poate fi anonim, totuși. Poartă un nume prestigios. Iar acest nume e chiar numele divin, omniprezent și imuabil, ca și ceea ce denumește. *Canticum* este, deci, o poveste despre YHWH. E, altfel spus, descrierea unei “dorințe metafizice”, un dialog și o invocație. Și, cu toate acestea: cum poți invoca pe cineva fără să-i rostești numele?

Shir ha-Shirim (și cititorii săi) oferă, poate, un răspuns acestor întrebări¹.

2. Esther

Voi începe prin a preciza că numele divin, numele ebraic al lui Dumnezeu, YHWH (pronunțat Adonai de către devoți), sau oricare alt nume cu rostul de a-l designa pe Dumnezeu, nu apare nicăieri în cartea *Estherei* (cf. Blumenthal, 1995; Broyde, 1995: *passim*)... Faptul e

¹ Pentru înlesnirea lecturii, în cuprinsul eseului de față, voi cita (doar) numele autorului, anul apariției și pagina (pentru toate datele se va consulta nota bibliografică).

suficient de curios, întrucât narațiunea despre curajoasa Esther se include în canonul ebraic. În pofida oricăror reticențe morale, locul narațiunii nu a fost disputat cu seriozitate niciodată de către savanți. Exegeții au observat însă, de mult, absența numelui divin. Și nu au omis să o menționeze. Au încercat s-o explice, cum vom vedea, prin multiple, ingenioase, insinuante comentarii, i-au căutat și i-au propus, în sfârșit, o “soluție”. Când nu au inserat pur și simplu numele YHWH în text, comentatorii au pretins că acest nume se află, totuși, acolo, întotdeauna prezent, ca sugestie sau trimitere secretă. Prima soluție e de aflat, astfel, în Septanta (versiunea grecească a Scripturii ebraice), în comentariul “targumic” și în versiunea ulterioară a *Estherei* (varianta apocrifă). A doua soluție e de aflat în textele cu finalitate liturgică (*id est*, textele folosite în sinagogă, care se referă și pornesc de la *Esther*). S-a afirmat astfel că, fiind numele unei instanțe omniprezente, YHWH (sau oricare alt nume al lui Dumnezeu: Rabbi Moshe ben Maimon, zis și Abu Imran Mussa bin Maimun ibn Abdallah al-Qurtubi al-Israili, zis și Rambam, zis și Maimonide¹, în secolul al

¹ Rabbi Moshe ben Maimon recenzează în textul sacru șapte nume ale lui Dumnezeu care (conform unui precept ritual), odată scrise, nu mai pot fi șterse. Numele propriu al lui Dumnezeu e tetragrama [“tetragrammaton”]: YHWH. Ca substantiv, el nu are un înțeles definit. Nici măcar nu poate fi pronunțat. Dimpotrivă, Elohim e un nume cu multe semnificații. El exprimă, înainte de orice, inițiativa și puterea creativă a divinității. În al doilea rând, Elohim evocă ideea ordinii cosmice supravegheate, a providenței. În al treilea rând, Elohim e, prin excelență, numele care îl desemnează pe Dumnezeu, când profeții non-iudei se referă la principiul divin.

XII-lea, a recenizat șapte!) se află pretutindeni. Așadar, el nu lipsește nici din *Esther*. Îl aflăm, au spus savanții, de pildă, în versetul 4:14 al cărții: “Dar dacă vei tăcea acum [asupra suferinței lor], ajutorul și izbăvirea vor veni din altă parte [din alt loc] pentru iudei”. Termenul ebraic “maqom” (“din alt loc”) ar fi, în realitate, un nume substitutiv pentru numele divin, o aluzie sacră. Soluția nu-l va mulțumi însă pe comentatorul și poetul medieval Abraham ben Me’ir Ibn Ezra (1189-1164). El va recuza decis substituția termenilor (“maqom” ca trimitere la YHWH și sugestie a atotprezenței Sale), precizând că e vorba de o rezolvare rabbinică târzie a dificultății. Biblia nu cunoaște această echivalare. Semnificația termenului nu este una originală. În scripturi, “maqom” nu e folosit niciodată ca trimitere la YHWH. De fapt, presupune Abraham Ibn Ezra, absența numelui divin se datorează chiar autorilor cărții despre frumoasa, înțeleapta, necruțătoarea Esther. Ei au încercat să evite un “malentendu”, renunțând de-a dreptul la nume (la orice nume divin). Căci dacă YHWH (sau alt nume sacru) ar fi existat în text, cititorii non-iudei ai cărții l-ar fi înlocuit de bună seamă (ca urmare a perversității și încăpățînării lor) cu numele calp al unor divinități muribunde (zeii celor o sută douăzeci de ținuturi peste care domnește Ahasuerus). Și, ca atare, posibila lor intervenție “textuală” ar fi modificat radical semnificația teologică a narațiunii *Estherei* și a evenimentului relatat acolo (triumful seminției iudee asupra dușmanilor și stabilirea sărbătorii de Purim). Voi spune, în treacăt, că acest redutabil argument nu aparține, la propriu, lui Abraham Ibn Ezra, ci a fost exprimat mai devreme de către învățatul Rav Hai Gaon (în secolul VIII).

La rîndul lor, comentatorii moderni au remarcat anomalia și au justificat absența în chipul următor: prin raport cu Ahasuerus, un rege lipsit de inițiativă și, mai degrabă, apatic, Dumnezeu este regele adevărat al iudeilor. În consecință, nimic nu impune menționarea numelui său în textul *Estherei*. Simpla prezență a acelui rege agonizant și ezitant, Ahasuerus, sugerează cu tărie o altă: și anume pe aceea a Regelui Regilor, a lui YHWH însuși. Mai aproape de noi, rabbi Amos Hacham (1973: 17-18) susține că *Esther* este “singura carte din întreaga Biblie unde numele lui Dumnezeu nu e menționat”. Și alții fac observații similare: rabbi Nosson Sherman, de exemplu (1976: XXXVI). Dar ele nu exprimă negreșit un adevăr complet. Și nici măcar adevărul pur și simplu.

3. YHWH în “Shir ha-Shirim”¹

Cu toate acestea, în *Cîntarea cîntărilor*, există două cuvinte compuse în care ar putea figura numele divin. Cel dintîi este “bi-tseva’ot” (Canticum 2:7; 3:5). Al doilea, “shalhebetyah” (Canticum 8:6). “Tseva’ot” e unul din numele care odată scrise nu pot fi șterse (conform prescripțiilor formulate în Talmud și în studiile lui Maimonide). “Tseva’ot” apare de 292 de ori în Biblie și numai în cinci cazuri e legat de Tetragramă sau de Elohim. Prezența termenului “bi-tseva’ot” explică, în parte, credința persistentă a cărturarilor rabbini în existența numelui sacru în *Canticum*. Uluitoarea (prin

¹ Spre a evita repetarea obositoare a titlului (care, în ebraică, e “Shir ha-Shirim”), folosesc pe rînd, pentru a desemna poemul iubirii dintre Shulammita și Solomon: “Cîntarea cîntărilor”, latinescul “Canticum caticorum” și, firește, “Shir ha-Shirim”.

inventivitate și arbitrar) parafrază targumică (cf. Manns, 1991: 277; Blumenthal, 1995: 81) interpretează “bi-tseva’ot”, din versetele 2:7 și 3:5, ca “Seigneur des armées”, “Lord of Hosts”: “Domn al oștirilor [celeste]”. Totuși, comentatorii medievali ai *Cîntării...* (Rashi, Ibn Ezra, Seforno etc.) traduc “bi-tseva’ot” prin “gazele”: forma feminină a substantivului “tsvi” (cf. Gordis, 1954: 28). Cuvintele din 2:7 și 3:5 nu sînt, așadar, de natură divină, ci seculară. Dificultatea nu dispăre, totuși. Dacă “tseva’ot” e un nume pentru Dumnezeu, de ce exegeții din veacul de mijloc fac efortul de a dovedi că, în “Canticum”, ori de cîte ori apare, numele “Solomon” ține locul numelui divin? Și de ce susțin ei că “Solomon” e un nume care nu poate fi șters?

La rîndul său, cuvîntul *shalhebetyah* poate fi citit ca un singur nume sau ca un nume compus. Dacă “shalhebetyah” e un singur cuvînt, trebuie tradus prin sintagma “un foc imens” (*id est*: un foc foarte mare, puternic). Dacă e citit ca fiind un cuvînt dublu, poate fi echivalat prin expresia “focul lui Yah” (deși Maimonide nu inventariază nicăieri în chip explicit pe “Yah” ca nume divin). În acest caz, se poate afirma (dar e o ipoteză slabă) că “Yah” e o redare trunchiată a lui YHWH. Dacă este așa, numele lui Dumnezeu apare în poem. Se poate argumenta însă și că “shalhebetyah” e un nume obișnuit, care nu trimite la YHWH. Și, de altfel, chiar manuscrisele massoretice îl citesc în chipuri diferite. Ben Asher, de exemplu, susține (pentru temeuri precise) că e vorba de un singur cuvînt. “Shalhebetyah” e similar în acest caz termenului *ma’felyah* (cf. Ieremia 2:31: “întuneric complet” sau “întuneric beznă”, cum sună o traducere românească; “darkest gloom” propun traducătorii în engleză), termen citit de toți exegeții ca

fiind un singur cuvânt¹. În schimb, rabbi Abraham ben Me'ir Ibn Ezra consideră “shalhebetyah” un cuvânt compus și îl traduce prin sintagma “un foc al lui Yah [Dumnezeu]” (cf. Reif, 1990: 245). Alții îl citesc la fel (două cuvinte), dar nu îl traduc prin “focul lui Yah[weh]”, ci prin expresii ca “un foc puternic”, “un foc uriaș”, “un foc care arde cu putere”, “un foc vehement”. În sfârșit, venerabilul rabbi Shlomo Yitzhaqi, zis și Rashi (1040-1105) citește “shalhebetyah” ca “focul lui Gehinnom”. Soluția e cutezătoare și originală, dar nu a fost urmată de interpreți. Dintr-o glossă a lui rabbi Judah aflăm că “focul lui Gehinnom” a fost creat în a doua zi a Facerii și nu se va stinge niciodată. Gehinnom trimite, desigur, la “gehenna” și la flacăra ei sempiternă.

Există, așadar, rațiuni puternice în sensul că nici “bi-tseva’ot” și nici “shalhebetyah” nu sînt nume sacre. David R. Blumenthal (1995: 82) mărturisește că a sesizat absența numelui lui Dumnezeu în *Canticum...*, abia după ce a citit studiul consacrat *Cîntării cîntărilor* de către Renita Weems, în *The Women's Bible Commentary* (1992: 156). Mai întîi, nu a crezut afirmația. A privit-o cu scepticism. Și-a consultat, apoi, colegii. A verificat minuțios bibliografia. A analizat comentariile. A inspectat, într-un cuvînt, tradiția. În cele din urmă, adevărul s-a vădit în toată, orbitoarea lui, incredibilă strălucire: în *Shir ha-Shirim*, YHWH e absent. Și nu numai el. Toate celelalte nume catalogate de Maimonide

¹ Nu mai puțin, termenul “halleluyah” (unde sufixul “yah” are funcția de a marca superlativul: “great praise”, s-a tradus în engleză) respectă același principiu. “Merchavyah” (din Psalmul 118:5), care înseamnă un “loc vast”, un “loc fără hotare”, la fel.

lipsească cu desăvârșire. Nimeni¹ nu a remarcat, totuși, absența. Cercetătorii poemului (și sînt miriade!) s-au dovedit, pînă foarte tîrziu, orbi... Oare de ce?

4. Răspunsul „clasic”

Propriu vorbind, *Canticum canticorum* reprezintă “un text erotic, explicit sexual” (Blumenthal, 1995: 82). Nimeni nu-i contestă echivocul lasciv. O atare observație (odinioară de neînchipuit) poate fi făcută în deplină serenitate. Și totuși: prezența poemului într-un canon, mai degrabă, puritan și sever a iscat, neîndoios, o seamă de întrebări. Cum l-au primit (și privit) venerabilii exegeți rabbini în lecturile lor? Voi face o succintă prezentare a acestor lecturi întortocheate, minuțioase și, cel mai adesea, arbitrare. În *Targum*, spre exemplu, poemul pricinuieste o interpretare amănunțit simbolică (cf. Manns, 1991). Toate celelalte lecturi (din “midrashim”) urmează, fără greș, aceeași perspectivă: e vorba, în *Canticum*..., de o scriere care prezintă, într-o modalitate învăluită, legătura “erotică” dintre Dumnezeu-Adonai și poporul lui Israel. Dar metafora “nupțială” nu este nouă... Ea se află deja în discursul figurat al profeților, în Hosea, în Isaia, în Ezekiel etc. (cf. Gordis, 1954: 2).

¹ Există, poate, și excepții, deși se impune o atentă analiză a lor. David ben Solomon Ibn Abi Zimra (Radbaz, 1479-1573) notează absența lui YHWH în “Ecclesiast” și “Canticum” (“Responsa” 2:722). La rîndu-i, Joseph Hayyim ben Elijah al-Hacham (1835-1909) subliniază absența lui YHWH în “Canticum” și “Kohelet” (“Responsa Rav Pe’alim”, 4:11; cf. și Blumenthal, 1995, nota 23). Nici unul nu observă însă totala absență a numelui sacru în “Canticum”. Deși o recunosc la “Esther”...

Legătura dintre YHWH și poporul ales este comparată, adesea, cu una aproape “conjugală”. Prin urmare, dacă “tema” *Cîntării cîntărilor* este, cu adevărat, relația amoroasă dintre YHWH și seminția lui Israel, nimic mai firesc ca numele divin să se afle în text. Deși, am văzut deja, el nu se află acolo...

Mai departe: Rashi (mai exact: Rabbi Shlomo Yitzhaqi din Troyes) nu ține seama de sensul literal, respinge semnificația “imediată” (simplă, evidentă) a *Cîntării...* și interpretează alegoric-spiritual poemul (cf. și Lawee, 2007: passim). La rîndul lui, nici Abraham Ibn Ezra nu admite o lectură “literală” a *Cîntării...*, care ar fi, în opinia lui, incompletă (și incorectă). Unii s-au îndoit însă de perfecta lui bună credință. De obicei, Abraham Ibn Ezra e un “literalist” desăvîrșit. Comentariul său are trei secțiuni. În prima, explică termenii (producînd o interpretare gramaticală). În a doua, oferă o interpretare literală (poemul descrie iubirea dintre un păstor și o fecioară). În fine, în cea de a treia parte, exegeza lui se ridică la sensul spiritual. Oricum, pentru a preveni o greșită înțelegere a triplei sale interpretări, Abraham ben Me’ir Ibn Ezra scrie fără nici un echivoc: “*Shir ha-Shirim* e mai presus de tot ceea ce a compus [regele] Solomon [de toate cîntările sale]; ferește-te însă, ferește-te însă [nici să gîndești că trebuie] să pricepi erotic [senzual, natural] [*Cîntarea...* lui Solomon], căci [*“Shir ha-Shirim”*] se cuvine a fi citit[ă] [și interpretată] după [metoda, școala] midrash[-ului], așa cum au citit [dintotdeauna înțelepții iudei] profeția lui Ezekiel” (Abraham Ibn Ezra, 1874: 10; cf. și Reif, 1990: 241-249; Cohen, 2003: 47; am completat exprimarea lui Ibn Ezra, care rămîne, de obicei, extrem de concisă). În sfîrșit, Maimonide vede în *Shir ha-Shirim* o metaforă a iubirii

dintre sinele individual și YHWH. Lectura filosofului din Cordoba e, în acest chip, o soluție de ordin mistic-individual la o străveche enigmă, pretins alegorică (cf. și Cohen, 1995/1996: 16-19). Viziunea exegeților medievali a fost rezumată în chip luminos și definitiv de către rabbi Shemariah ben Elijah din Creta care afirmă. “Dacă [versetele “Cîntării...”] au [cu adevărat] o semnificație literală, nimic pe lume nu poate fi mai profan [și mai vătămător pentru Israel] decît [aceste cuvinte]” (cf. Fox, 1985: 238). Îl confirmă rabbi Juda ben Ilai prin enunțul următor: “Acela care [îndrăznește să] traducă Torah în chip literal e un [biet] înșelător; dar acela care îndrăznește să adauge ceva [textului] este [de-a dreptul] un blasfemiator” (Manns, 1991: 259; pentru atitudinea comentatorilor creștini, nu mai puțin puritană decît aceea a comentatorilor evrei, față de o lectură literală a *Cîntării...*, trimit la studiul lui Corney, 1998: 494-516).

Cum vedem, cînd vine vorba de *Shir ha-Shirim*, tradiția antiliteralistă e cu adevărat covîrșitoare. Și numai puterea unei atari tradiții, am impresia, ar putea explica îndeajuns afirmația unui Nosson Scherman, după care “sensul imediat (simplu, evident, direct, literal) al *Cîntării cîntărilor* este unul parabolic (alegoric)” (Sherman, 1976, pp. LX-LXIV). Un exeget spusese deja apăsător: *Shir ha-Shirim* nici nu are o semnificație literală: unica lui semnificație fiind de ordin spiritual (“Responsa Rav Pe’alim”, 4:11; pentru o opinie contrară, vezi însă Fields, 1980). Și dacă *Shir ha-Shirim* nu are o semnificație literală, a cerceta în text prezența (sau absența) unei vocabule (chiar prezența numelui divin) nu înseamnă o pură zădărnici?

5. Numele absent și rațiunea absenței sale. O ipoteză

Deși nu recunoște în totul absența numelui divin și crede că termenul ebraic *shalhebetyah* (din versetul 8:6) se traduce adecvat prin “flacăra lui Yah” (sau, oricum, prin sintagma “o atotputernică flămă”, sintagmă care păstrează conotația potrivită), Robert Gordis pune discreția poemului (și poetului) pe seama unei rețineri așa-zicînd “rituale”. Ea transpare și în *Esther*, spre exemplu. Sau în deznădejdea fără sfîrșit a eclesiastului. A treia poruncă primită de Moise pe Sinai și consemnată anume în Exod (20:7: “să nu iei numele Domnului în deșert”) a oprit, așadar, pe poet să folosească numele sacru în luxuriantele sale versuri. Discursul poetic înseamnă, înainte de orice, sugestie, exprimare indirectă, trimitere figurată. În cazul concret al *Cîntării cîntărilor*, stilul indirect al poemului, aluzia metaforică s-au însoțit cu sfiala și ezitarea impuse de interdictul explicit din Exod. Dar nu e numai atît. Însuși “subiectul” evident al poemului (care este, prin excelență, desfășurarea meticuloasă a unei ample metafore erotice) a impus, la rîndu-i, substituirea invocației directe printr-o (nevinovată) aluzie terminologică. Mai mult, în jurămîntul din versurile 2:7 și 3:5 (“Mă jur pe voi, fiice ale Ierusalimului, / Pe gazele sau pe ciutele cîmpului”), poetul urmează cutuma oricărui discurs de conjurare: cel care jură se ferește, de obicei, să pronunțe numele direct al puterii cerești și îl substituie cu un termen fonic asemănător. În ebraică, termenul “gazelă” poate evoca prin sonoritate substantivul “tsevaot” (“Domnul oștirilor”). Practica substituirii numelor se întîlnește și la greci: Socrate jură “pe cîine” (în *Apologia...*, 22a, să spunem: iau un exemplu la întîmplare), dar evită să

pronunțe numele precis al vreunei divinități particulare (luînd astfel numele ei în deșert). În *Shir ha-Shirim*, reticența firească a poetului (care e una specifică meșteșugului liric, poezia fiind, înainte de orice, ambiguitate și sugestie) a răspuns, într-o modalitate cuviincioasă, interdictului primit (care e unul religios). În această privință, încheie savantul, *Cîntarea cîntărilor* se înscrie perfect în tradiția iudaică (Gordis, 1954: 26, 28-29).

Opiniile exprimate, în ultima vreme, de către savanți – precum Tremper Longman III sau Daniel Grossberg – dezvoltă o ipoteză similară, în fond, cu aceea a lui Gordis. Cel dintîi găsește în *Canticum* o “studiată evitare” a consemnării numelui divin (2001: 116). Al doilea, Daniel Grossberg, identifică la anonimul autor al *Cîntării cîntărilor* “o delicată indirectie” (2005: 241). Poetul însuși s-a ferit, deci, să pronunțe numele divin. Nu mă opun: este cu puțință ca absența acestui nume să fie, în *Shir ha-Shirim*, deliberată. Făcînd această constatare, nu am rezolvat, totuși, problema. Am împins-o doar îndărăt. Reticența poetului e voită. Ce a impus-o?

6. Lectura “Cîntării...” ca asceză sexuală

În edițiile consacrate ale Bibliei, există un comentariu la *Shir ha-Shirim*, redactat de un inventiv rabbi din Lissa, Jacob ben Jacob Moses Lorbeerbaum (1760-1832), comentariu intitulat *Tsor ha-Mor*. În preambul, autorul se întreabă cu privire la “sacralitatea” Cîntării prin relație cu celelalte scrieri cuprinse în canon. Dar, curînd, finalitatea discuției se schimbă. Rabbi din Lissa scrie: “căci Înțelepții, binecuvîntată fie amintirea lor, au spus astfel: Shekhina se află [întotdeauna] acolo unde [se află] un

bărbat și o femeie; [Shekhina] se află între cei doi, [numai dacă] un bărbat și o femeie se învrednicesc [de această inefabilă prezentă] a Shekinei (Talmud, Sota 17a). Și [acest lucru e perfect adevărat] chiar dacă [din greșală] cei doi s-au apropiat fizic [unul de altul]; mai precis: chiar dacă [au cedat pasiunii], ca și cum i-ar fi constrâns [să facă răul] un duh malign; de fapt [așa trebuie să înțelegem], între ei nu a fost o [adevărată] dorință carnală [erotică], fiindcă nu dorința fizică i-a împins [să cedeze și să cadă în păcat]. [Și acesta este, de pildă, cazul lui] Palti ben Layish [care] a petrecut în același pat cu o femeie și nu s-a atins [fizic] de ea [nu a cunoscut-o]”. Găsim, astfel, în *Tsor ha-Mor*, o persistentă poveste despre “eroismul sexual”. Cu privire la Palti ben Layish referă I Samuel, 18:20-27, 25:44 și II Samuel 3:13-16. Prima trimitere, din I Samuel, vorbește de *Palti Ben Layesh*. A doua, din II Samuel, de *Palti'el*. Ce semnificație are modificarea numelui, prin adaosul divin, ‘El?

Exegeții lămuresc enigma în chipul următor: deși a primit-o pe Michal de la regele Saul, tatăl ei, și a trăit cu ea sub același acoperiș, Palti ben Layish nu s-a atins de Michal (fiindcă era soția lui David). Pentru acest motiv, Palti a meritat să primească numele sacru (‘El), ca adaos la numele propriu. Dar în *Tanakh* (Biblia ebraică), Palti nu este singur. Și alții au trecut cu bine prin aceeași “ordalie” (de la “Gottesurteil”, “judecata lui Dumnezeu”), prin aceeași severă încercare: “Învățații spun [astfel]: Trei bărbați au jurat abstenență și au evitat [au fugit de] păcatul [sexual, de păcatul cărnii]: Iosif [mai întâi], după cum stă scris: și el a refuzat chemarea femeii [lui Putiphar]: ‘După un timp, s-a întâmplat că femeia stăpînului său [soția lui Putiphar] a pus ochii pe Iosif și a

zis: ‘Culcă-te cu mine!’ [Dar] el [Iosif] nu a voit...’ [cf. Geneza 39:7-20]. Boaz [apoi], după cum stă scris [în Scriptură: cf. Ruth 3:13]: ‘Viu este Domnul! Dormi pînă la ziuă [pînă mîine dimineată; sau: culcă-te aici pînă dimineată]’. Asta înseamnă [metaforic vorbind] că [Boaz] și-a așezat organul sexual pe marginea mormîntului [mai firesc ar fi fost: pe tăișul spadei], jurînd să-și înfrîngă astfel [să-și mortifice] dorința sexuală. Și [în sfîrșit] Palti ben Layish [fiul lui Layish] care... cînd a văzut [că o dorește pe Michal] a jurat să nu se atingă de ea și a pus, între el și femeie, o sabie [semn că și-a nimicit astfel orice dorință]”. Toate aceste narațiuni prezintă izbîndi proprii îndeosebi bărbatului (deși este amintită, uneori, și Ya’el, femeia din Judecători 5:24-27, care îl ucide, în cort, pe Sisra). Pentru autorii de “midrashim”, izbînda are un conținut limpede sexual. Iosif rezistă ispitei trupești cîteva ore, Boaz rezistă o noapte întreagă, Palti, în schimb, rezistă ani în șir. Concluzia acestei narațiuni este una singură. Recompensa lui YHWH e grăitoare. De ea se apropie numai acela care își reprimă dorința erotică (și face dovada acestei puteri). Reprimarea dorinței devine, astfel, o formă de eroism (precum în unele narațiuni medievale de natură profană, precum în romanul breton, să zicem). În esența lui, acest eroism *à outrance* constituie o negație absolută a femeii. A nega femeia (a nega dorința, a nega impulsul sexual) înseamnă, pentru erou, pentru bărbat, a-și realiza sinele mai adînc, a-și defini eul, a se apropia de Dumnezeu. Semnul apropierii e adaosul numelui divin la numele profan al “eroului” (un argument asemănător în studiul lui Blumenthal, 1995: 86-92).

Pentru exegetul iudeu, care a fost educat de o atare narațiune, a nu vedea absența numelui divin în

Canticum... (și a nu percepe sensul evident, “simplu”, luminos, al poemului) e firesc. Într-un anume sens, pentru comentatorii rabbini, însăși lectura **Cîntării**... reprezintă un exercițiu, o asceză (o formă de refuz). Dacă rabbini par “orbi” și nu sesizează (ori nu recunosc) absența în cauză, nu e vorba numai de o abatere hermeneutică. E vorba, în realitate, de un mod aparte de a citi, de o “lectură dureroasă” și nu de o “lectură de plăcere” (cu termenii lui Roland Barthes).

7. Concluzii

Rabbi Akiba a avertizat încă de mult: *Shir ha-Shirim* este cea mai sfîntă dintre toate scrierile cuprinse în canon. Este, figurat vorbind, “Sfînta Sfîntelor” (rabbi Akiba face aluzie la încăperea secretă a Templului din Ierusalim). În consecința acestui avertisment, exegeții rabbini (cu excepția – improbabilă – a lui Abraham Ibn Ezra) nu au îndrăznit niciodată să citească literal *Cîntarea cîntărilor*. Nu au îndrăznit să vadă, așadar, stratul erotic, senzual, intens-lasciv al poemului. *Cîntarea cîntărilor* a devenit o poveste alegorică, despre accidentata legătură “amoroasă” dintre YHWH și poporul evreu. Conform interpreților, unul dintre protagoniștii acestei povești era însuși YHWH – Adonai. Prezența numelui divin a rămas însă, cu necesitate, într-un pios subînțeles. În cazul lui *Esther*, rabbini au consemnat fără întîrziere absența numelui divin. Nu s-a întîmplat la fel și cu *Shir ha-Shirim*.

Dar cititorii poemului mai împărtășeau ceva (alături de refuzul sensului direct, evident al **Cîntării**...). Și anume o redutabilă narațiune cu privire la eroism. Desigur, eroismul poate lua multe înfățișări. Singurul,

însă, răsplătit magnific de YHWH a fost eroismul sexual. Într-un cuvînt: abstinența. Refuzul erotic a modelat, în cazul tradiției rabbinice, însăși lectura *Cîntării*... Care a devenit, cu timpul, ea însăși, o formă de asceză. Și, nu mai puțin, o formă de orbire... Pînă tîrziu, exegeții au refuzat (cît de conștient?) să accepte evidența. Motivul? Dacă *Shir ha-Shirim* e un simplu poem erotic (adică profan), numele divin nu poate fi în text. Dar dacă *Shir ha-Shirim* este o alegorie, Numele însuși se găsește negreșit acolo. Într-o formă improprie (și trunchiată), în termenul ebraic “shalhebetyah”, să spunem...

În realitate, substantivul *shalhebetyah* se traduce (cu oarecare aproximație) prin sintagma “o imensă vîlvătaie arzătoare”. *Yah* este numai un sufix... Funcția sa este să marcheze superlativul. În recenta lui carte, *Flame of Yahweh*, Richard M. Davidson nu acceptă această sugestie gramaticală. Flacăra este numai a lui Dumnezeu însuși. Alături de alți exegeți “nesupuși”, eu am ales prima variantă. Diferența dintre cele două păreri contrare se rezumă în grafia lui Yah.

8. Appendix. “Shalhebetyah”: mic inventar semantic

Termenul **shalhebetyah** a fost tradus în multe chipuri, fără ca vreuna dintre soluții să se impună definitiv. Dimpotrivă... Nici un alt cuvînt sau sintagmă (într-o limbă alta decît ebraica) nu pot da seama de toate sugestiile cuvîntului original (*id est* nu acoperă complet conotațiile substantivului *shalhebetyah*). Robert Gordis (1954: 26), de pildă, îl traduce prin “flacăra (vîlvătaia) lui Dumnezeu” (“a flame of God”), dar admite, în același timp, că numele divin (particula “Yah”) nu are, în acest caz, poate, decît funcția gramaticală de a exprima superlativul. “Shalhebetyah” înseamnă, la fel de

justificat, “o flacără atotputernică”. Ebraica biblică (și, mai cu seamă, limbajul poetic al psalmilor) nu ignoră acest uzaj. Trei decenii mai târziu, Richard M. Davidson (1989: 18) găsește încă traducerea adecvată. Versul 8:6 face trimitere, negreșit, la “o flacără a lui Yah[weh]” (“a flame of Yah[weh]”).

Marcia Falk (1990: poemul 28) echivalează termenul *shalhebeyah*, foarte îndrăzneț și neconvențional, prin expresia “o feroce [mîndră, trufașă], sfîntă izbucnire arzătoare” (“a fierce and holy blaze”), păstrînd ambiguitatea sufixului (și justificîndu-și decizia prin faptul că “numele divin are, aici, rolul de a semnala un superlativ”). Dar pentru că *Shir ha-Shirim* trezește implicații cosmice, nu doar religioase, Marcia Falk păstrează trimiterea la dimensiunea sacră (“holy blaze”), dar încearcă să ofere, totodată, o sugestie de vastitate cosmică.

Într-o versiune englezească a “Cîntării...”, foarte atentă la nuanțele și ambiguitățile textului original, J. Cheryl Exum (2005: 243) propune echivalarea termenului în cauză, *shalhebeyah*, cu sintagma “flăcările [sale] sînt flăcări de foc, o flacără atotputernică” (“Its flames are flames of fire, an almighty flame”), cu o aluzie la referentul divin (care nu lipsește, poate, din versetul în cauză). Cheryl Exum susține că dacă nu e întrutotul corectă, această traducere interpretativă are măcar meritul de a fi sugestivă.

În sfîrșit, Daniel Grossman (2005: 230) crede că, în *Cîntarea cîntărilor*, nu există nici o mențiune, nici o aluzie la numele divin și traduce în consecință: “o flacără nespus de puternică”, “o flacără virulentă” (“a most vehement flame”, “a raging flame”). Grossman respinge, așadar, soluția consacrată de tradiție: “o flacără a lui

Yah[weh]”. În mod semnificativ pentru exegeza post-modernă, Daniel Grossman recunoaște, în cele din urmă, completa absență a oricărui nume divin, în *Canticum canticorum*¹. În poemul atribuit regelui Solomon, susține exegetul, imaginea lui YHWH e înlocuită cu imaginea Iubirii...

Bibliografie

*** Cântarea cântărilor, Traducere din limba ebraică, note și comentarii de Ioan Alexandru, București: Editura științifică și enciclopedică, 1977;

Abraham Ibn Ezra's, Commentary on the Canticles. After the First Recension, Edited Form Two Mss., With a Translation by H. J. Mathews, London, Trübner and Co., 1874;

Blumenthal, David R. “Where God is not: The Book of Esther and Song of Songs”, in *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*, 44:1 [Winter: 1995]: 80-92;

¹ În spațiul românesc, există, dacă nu mă înșel, o singură traducere de autor, cea a poetului Ioan Alexandru (1977: 43). El a echivalat “shalhebetyah” astfel: [o] “flacăra mistuitoare a lui Iahve”. Soluția poetului are, firește, o justificare personală subînțelească. Nu e locul s-o comentez. Aș menționa doar că o atare traducere “sacrală” nu cunoaște o tradiție foarte apăsată la noi. “Biblia lui Șerban Cantacuzino” sau “Biblia de la București” (din 1688) traduce: “cărbuni de foc văpăile ei [ale dragostei]”. La rîndul ei, “Biblia sau Sfînta Scriptură” (versiunea apărută la Societatea Biblică Interconfesională din România, în 1988, traducere care are și girul BOR) oferă o soluție mai mult decît interesantă pentru “shalhebetyah”; în această versiune, termenul ebraic devine: “flacăra ei [a iubirii] ca fulgerul din cer” (p. 676).

- Broyde, Michael J., "Defilement of the Hands, Canonization of the Bible, and the Special Status of Esther, Ecclesiastes, and Song of Songs", in *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*, 44:1 [Winter: 1995]: 65-79;
- Cohen, Mordechai Z., "The Best of Poetry...: Literary Approaches to the Bible in the Spanish Peshat Tradition", in *The Torah U-Madda Journal* 6 (1995/1996): 15-57;
- Cohen, Mordechai Z., *Three Approaches to Biblical Metaphor: From Abraham Ibn Ezra and Maimonides to David Kimhi*, Leiden: Brill, 2003;
- Corney, Richard W., "What Does Literal Meaning Mean? Some Commentaries on the Song of Songs", in *The Anglican Theological Review*, 80: 4 (1998): 494-516;
- Davidson, Richard M., "Theology of Sexuality in The Song of Songs: Return to Eden", in *Andrews University Seminary Studies*, 27: 1 (1989): 1-19;
- Davidson, Richard M., *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament*, Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2007;
- Exum, J. Cheryl, *Song of Songs: A Commentary*, Louisville: Westminster John Knox, 2005;
- Falk, Marcia, *The Song of Songs: A New Translation and Interpretation*, San Francisco, Harper, 1990;
- Fields, Weston W., "Early and Medieval Jewish Interpretation of The Song of Songs", in *Grace Theological Journal*, 1: 2 [1980]: 221-231;
- Fox, Michael V., *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Poetry*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985;
- Gordis, Robert, "Introduction", in *The Song of Songs and Lamentations: A Study, Modern Translation, and Commentary*, New York: Jewish Theological Seminary, 1954, 1-44;
- Grossberg, Daniel, "Nature, Humanity, and Love in Song of Songs", in *Interpretation* 59: 3 (2005): 229-243;
- Hacham, Amos, *Introduction to Esther: Hamesh Megillot*, Jerusalem, Mossad Harav Kook, 1973 (în ebraică);

- Landy, Francis, "The Song of Songs," in Robert Alter and Frank Kermode (eds.), *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge: Harvard University Press, 1987, 305-319;
- Lawee, Eric, "The Reception of Rashi's Commentary on the Torah in Spain: The Case of Adam Mating with Animals", in *The Jewish Quarterly Review*, 97: 1 (2007): 33-66;
- Longman III, Tremper, *Song of Songs*, Grand Rapids: Eerdmans, 2001;
- Manns, F[rédéric], "Le Targum du Cantique des Cantiques. Introduction et traduction du codex Vatican Urbinati 1", in *Studium Biblicum Franciscanum*, XLI (1991): 223-301;
- Reif, Stefan C., "Abraham Ibn Ezra on Canticles", in Fernando Diaz Esteban (ed.), *Abraham Ibn Ezra and His Age*, Madrid, Universidad Autonoma de Madrid, 1990, 241-249;
- Sherman, Nosson, *The Meggillah: The Book of Esther*, Brooklyn, NY: Mesorah Publications, 1976;
- Weems, Renita, "Song of Songs", in *The Women's Bible Commentary*, 1992.

Platon. Filosofia ca politică

Plato. Philosophy as politics

(Abstract)

One of the elements that obstruct the access to a presumed meaning of Plato's doctrine is the use of the conventional meaning of the term "philosophia", that is the signification that has prevailed after Aristotle. In order to eliminate this anachronism, it is necessary to review the meanings that the term had had before Plato and in his dialogues. We should see that for the founder of the Academy philosophy was not a purely contemplative act, but one that was concerned with politics. In his opinion, philosophy as dialectic was the art of probable reasonings, of a continuous and everlasting validation of just opinions. This method does not lead to a truth; it substitutes the truth – and all this happens in the field of language. In this form, philosophy is also a means to govern, a way to make politics. Thus, the expression "philosopher king" does not unite terms that were previously opposed but expresses the need that this model of making politics take the place of the already established political power.

Printre elementele socotite că plasează textele platoniciene într-o zonă obscură se numără: perioada de

timp îndelungată ce s-a scurs de la scrierea lor, modul mijlocit prin care avem acces la ele, cultura filosofică, intențiile și prejudecățile cu care le abordăm. La acestea se adaugă și unele aspecte specifice doar scrierilor lui Platon, cum ar fi: modalitatea dialogală în care filosoful și-a scris opera și critica la care el supune unele proiecții ce păreau a-i contura doctrina. Majoritatea interpreților ne mai vorbesc și de personalitatea duală a filosofului, întâmpinând mari probleme în a înțelege cum un filosof atât de pur, „metafizician prin excelență”, ce a făcut apologia retragerii din această lume în favoarea accesului la lumea Ideilor, s-a putut ocupa de politică. Pentru a-l „salva” de la o condamnare în stil popperian, aceștia găsesc repede rezolvarea situației invocând „personalitatea complexă” a fondatorului Academiei.

În studiul de față, mă voi ocupa de această ultimă chestiune, pornind de la ideea că aspectul care ocultează cel mai mult un presupus sens al operei platoniciene ține de cultura filosofică. Nu este vorba de vreun termen ce ar fi părut până acum a fi unul minor și care să se fi dovedit a fi cheia mesajului scrierilor platoniciene, ci de înțelesul unuia pe care îl socotim a fi destul de clar. Este vorba de înțelesul pe care însuși termenul *philosophia* l-a căpătat după Aristotel și pe utilizarea căruia s-a construit platonismul. De aceea, consider necesar ca apropierea de filosofia lui Platon să fie precedată și, astfel, făcută posibilă de o incursiune prin înțelesurile pe care filosofia însăși le avea înainte de primul mare platonician, adică de Aristotel.

Un cunoscut comentator al filosofiei platoniciene, Auguste Diès¹, a susținut faptul că Platon „este prin excelență un gânditor politic care, de fapt, a descins în filosofie doar prin politică și pentru politică, și dacă la el filosofia și politica la un moment dat se deosebesc și se separă, trebuie să ne întrebăm în ce măsură, în ce momente, pentru cât timp. Filosofia n-a fost la origine, la Platon, decât acțiune amânată și care nu se ține în rezervă decât pentru a se realiza cu mai multă siguranță”. Observăm că Diès operează cu distincția filosofie-politică în sensul postaristotelician, comițând astfel un anacronism. În Antichitatea greacă prearistoteliciană, a face filosofie era un gest politic. Operând cu vechiul sens al filosofiei, „descinderea” în filosofie de care vorbea Diès nu ne mai apare ca trecere dintr-un gen în altul, ci drept opțiunea pentru altă modalitate de acțiune civică sau politică, mai ales în cazul unui filosof ce a susținut în mod explicit întâlnirea filosofului cu politicianul în același om (filosoful-rege) și a filosofiei cu arta politică în aceeași metodă (dialectica).

În toate direcțiile de interpretare² a operei lui Platon întâlnim această practică a judecării filosofului prin

¹ A. Diès, „Introduction”, în *Platon. Oeuvres complètes*, Tome VI, Les Belles Lettres, Paris, 1932, p. V.

² Jacob Howland a identificat patru direcții: *tradiționalismul* (specific spațiului anglo-saxon), *deconstructivismul* (în spațiul francez, datorită lui Jacques Derrida), *neotradiționalismul* (M. Nussbaum) și abordarea *dialogal-dramatică* (Heidegger, Gadamer, Leo Strauss). Cf. *Methods of Interpreting Plato*, conferință susținută la Universitatea din București în 1997, apud Valentin Mureșan, *Comentariu la „Republica” lui Platon*, Editura Metropolis, București, 2000, p. 33.

prisma canonului postaristotelician. Dar cel mai clar se observă aceasta la tradiționaliști, care văd în Platon o persoană contemplativă, preocupată în mod exclusiv de probleme epistemologice, ontologice și metafizice. Revendicându-se de la această direcție, Valentin Mureșan¹ afirmă: „Cred, împreună cu tradiționaliștii de secol nouăsprezece, că dialogurile platoniciene avansează *teorii filosofice* și nu sunt doar vehicule abil meșteșugite lingvistic pentru răspândirea unei anumite înțelepciuni de viață, uneori mascată de un limbaj voit înșelător, introdus din rațiuni politice sau, pur și simplu, din pudibonderie. Dacă nu ar fi așa, am fi obligați să-l coborâm prea mult pe acest arhetipic *filosof* în zona derizoriului cotidian al conflictelor din cetate”.

Un adept al interpretării dialogal-dramatice, Andrei Cornea², consideră că la originea acestui mod de interpretare s-ar afla chiar Platon, întrucât el a impus ideea unei filosofii ca demers euristic (idee ce a devenit convențională) și nu ca unul justificativ: „Atâta vreme cât vom rămâne influențați, fie și în chip subtil, de o formă sau alta de platonism, interpretarea «convențională» ne va apărea în ordinea firească a lucrurilor și imposibil de ocolit”. Cei ce l-au interpretat pe Platon din perspectiva acestui înțeles convențional al filosofiei „sunt, într-un fel, *platonizanți, chiar atunci când nu sunt platonicieni*, iar primul și cel mai celebru dintre aceștia nu a fost altul decât Aristotel”.

În măsura în care interpretarea tradiționalistă își propune să reconstruiască raționamentele lui Platon și nu

¹ V. Mureșan, *op. cit.*, p. 35.

² Andrei Cornea, *Platon. Filozofie și cenzură*, Editura Humanitas, București, 1995, pp. 35-36.

să gloseze pe anumite teme, ea păcătuiește prin anacronism, întrucât pornește de la ideea aristoteliciană a unei separații nete între *epistême* și *phrónesis* (cel puțin ambiguă, dacă nu inexistentă, la Platon) și de la aceea că, separând formele de lucruri, Platon ar fi fost preocupat doar de primele și ar fi dezavuat astfel realitatea concretă, așa cum o vor face, de fapt, platonicienii. Aristotel¹ este cel ce a acreditat o asemenea idee, în *Metafizica*: „...suntem îndreptățiți să atribuim lui Socrate două descoperiri în domeniul cercetării filosofice: procedeul inducției și definiția generală, principii care, amândouă, constituie începutul oricărei științe. Dar el nu admite o existență separată nici a Ideilor generale, nici a definițiilor. Numai preconizatorii teoriei Ideilor le consideră ca separate, dând acestor lucruri numele de Idei”.

Cred că dacă am renunța să mai judecăm teoria Ideilor prin prisma lui Aristotel vom descoperi că Platon nu a fost atât de „contemplativ” (atitudine pe care chiar a ironizat-o) și că proiecțiile sale filosofice, inclusiv teoria Ideilor, sunt creații cu un scop practic. Analizând lucrarea lui Endre Ivánka despre preluarea și reformularea platonismului de către Sfinții Părinți, Noica a făcut, potrivit lui Gabriel Liiceanu², următoarea remarcă, cu ideea căreia sunt întrutotul de acord: „îi reproșez autorului un singur lucru: că, prezentându-l pe Platon în primul capitol, îl înțelege tocmai în sensul în care a fost transformat mai târziu de Părinții Bisericii: pe linia celui *chorismós*, a liniei ferme de demarcație între ideal și real

¹ Aristotel, *Metafizica*, Editura IRI, București, 1996, 1078b.

² Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, Editura Humanitas, București, 2005, p. 92.

care în Platon nu există și pe care doar Aristotel o introduce în înțelegerea platonismului. Ideile lui Platon nu existau la Platon în zona lui *ekei*, a unui «acolo» rupt de realitatea lui «aici»”.

La începutul deceniului patru al secolului trecut, A. Lovejoy¹ semnala faptul că există două curente majore în tradiția platonică: unul ce are în centru *transmundanitatea*, înțeleasă ca o „credință că «realul» autentic și binele adevărat sunt radical antitetice față de orice aparține vieții naturale a omului în cursul obișnuit al experienței umane, oricât de normală e aceasta, oricât de inteligentă și prosperă”, și altul centrat pe *mundanitate*, care, în forma extremă, este credința în bucuriile pe care ți le rezervă viața viitoare, concepută ca asemănătoare vieții de aici, fără aspectele banale și dureroase. Se pare că primul curent a fost mai puternic, Platon fiind cunoscut mai mult ca părintele *transmundanității* (bineînțeles, alături de Parmenide, socotit a fi „străbunic”).

O astfel de operare cu termenul „filosofie” aruncă întreaga construcție platoniciană într-o zonă obscură, generată, în mod paradoxal, de un termen ce pare destul de clar. De aceea, consider că, pentru a putea depăși dificultățile generate de o astfel de interpretare, este necesară o scurtă trecere în revistă a sensurilor pe care le-a avut termenul *philosophia* până la Platon, a sensurilor cu care l-a îmbogățit Platon însuși (întrucât există riscul de a aștepta de la filosof ceea ce el nu ne putea da) și, în

¹ Arthur O. Lovejoy, *Marele Lanț al Ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 26-27.

fine, să vedem cu ce filosof avem de-a face în opera platoniciană.

1. Filosofia grecilor

Într-o cunoscută lucrare, Pierre Hadot¹ realizează o prezentare edificatoare a sensurilor pe care le avea filosofia în Grecia antică. El pleacă de la cunoscuta împrejurare în care Cresus, regele Lydiei, îl socotește pe Solon drept înțelept pentru călătoriile întreprinse în scopul de a cunoaște, de a dobândi experiență în ceea ce privește realitatea și oamenii: „se poate, într-adevăr, ca presocraticii să fi desemnat demersul lor intelectual ca o *historia*, adică o cercetare”. Solon întrebuița noțiunea de *sophia* pentru a desemna activitatea poetică, de aici termenul ajungând să desemneze virtuțile discursului și iscusința purtării cu celălalt până la șiretenie și disimulare. Iar în celebrul discurs funebru, Pericle îi lauda pe atenieni pentru că iubesc frumosul și filosofează fără a se moleși – toți cei ce iubesc frumosul se dedică iubirii de *sophia*. Pe lângă aceste sensuri, filosofia mai desemna și știința (era vorba de preocupările milesienilor și ale celor ce le-au urmat în cercetările asupra naturii).

Odată cu Socrate, filosofia va căpăta sensul de cercetare a propriei persoane. Întrebările filosofului nu vor urmări să-i ducă pe interlocutori la adevărul unor lucruri sau la a dobândi o pricepere, ci vor încerca să le atragă atenția asupra limitelor proprii și a necesității de a scoate cunoașterea din ei înșiși: „în dialogul «socratic», adevărata întrebare care este în joc nu e cu privire la

¹ Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 44.

lucrul despre care se vorbește, ci la cel care vorbește, cum spune Nicias, un personaj al lui Platon (din dialogul *Laches*, n.n.)”¹. Odată cu Socrate se produce un salt de la dobândirea unei abilități practice la cunoaștere. Dar, trebuie să fim foarte prudenți cu ce termen de cunoaștere operăm. Hadot² observă foarte bine faptul că, la Socrate, „cunoașterea încă nu înseamnă o serie de propoziții, o teorie abstractă, ci certitudinea unei alegeri, a unei decizii, a unei inițiative; ea nu este doar o cunoaștere, ci e cunoașterea-a- ceea-ce-trebuie-preferat, deci a-ști-să-trăiești (*savior-vivre*). [...] Această cunoaștere a valorii este extrasă din experiența interioară a lui Socrate, din experiența unei alegeri care îl implică în întregime. [...] Rolul filosofului va consta în a permite interlocutorului să «realizeze», în sensul cel mai tare al cuvântului, care este adevăratul bine și care este adevărata valoare. La temelia cunoașterii socratice se află iubirea binelui”.

Filosoful este cel care va căuta întotdeauna cunoașterea fără să ajungă vreodată la ea. El se plasează în spațiul dintre cunoaștere și ignoranță, tinzând mereu spre cunoaștere. Iată ce spunea Carnford³: „Filosofia socratică, analizată și formulată în dialogurile timpurii, nu era un studiu al naturii, nici logică și nici metafizică; ea era *căutarea înțelepciunii*, iar a dobândi înțelepciunea însemna a dobândi perfecțiune umană, împlinire, fericire.

¹ *Ibidem*, p. 56.

² *Ibidem.*, pp. 62-63. Hadot invocă și ideea lui A.-J. Voelke (*L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973, p. 194) că „dialectica socratică unește indisolubil cunoașterea binelui și alegerea binelui”.

³ F. Cornford, *The Republic of Plato*, Oxford University Press, London, 1941, 1945, p. XXIV, apud V. Mureșan, *op. cit.*, p. 44.

Dar aceasta nu însemna «să te îngrijești doar de sufletul tău» ca individ izolat, salvându-te doar pe tine și lăsând societatea în soarta ei. Perfecțiunea umană, cum au susținut întotdeauna, după el, Platon și Aristotel, e perfecțiunea unei fapte esențialmente sociale, cetățeanul. A înfăptui această perfecțiune și înflorirea ce decurge de aici – iată adevăratul scop al «artei regale», al conducerii politice. Prin urmare, viața dedicată filosofiei și viața dedicată activității politice nu trebuie să reprezinte, cum i se părea lui Calicles, două cariere paralele, ci o singură viață – în care toate capacitățile superioare ale omului să poată ajunge la deplina lor exprimare”. Cred, totuși, că aceste considerații caracterizează mai mult filosofia lui Platon decât pe cea a lui Socrate. Într-adevăr, ca orice grec, Socrate viza cetățeanul, dar la el filosofia componenta politică nu este atât de pregnantă cum va fi la Platon.

Într-un studiu asupra virtuții, Alasdair MacIntyre¹ observă faptul că, deși nu se poate vorbi despre un singur sens al virtuții în Grecia antică, ci despre mai multe, întrucât există diferențe între epoci, toate au un punct comun: „ideea generală care domnește la Atena este că virtuțile își au locul în contextul social al statului-cetate. A fi un om bun va fi, conform opiniei tuturor grecilor, în strânsă relație cu a fi un bun cetățean”. Eu cred că, mai mult, era totuna. Individul retras în spațiul său privat unde, la adăpostul dreptului său de a fi lăsat în pace, poate face diverse probe, inclusiv pe cea a pustiului, este un personaj ce s-a maturizat abia în modernitate. Așa

¹ Alasdair MacIntyre, *Tratat de morală. După virtute*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 152.

cum arată și A. Cornea¹, „filosofia n-a fost niciodată contemplație dezinteresată și n-a trebuit să-l aștepte pe Marx pentru a învăța să se opintească la roata istoriei și a-i modifica cursul”.

MacIntyre² judecă raportul dintre filosofie și politică în cadrele unui termen mai cuprinzător al Antichității grecești: *agon* (competiția, concursul). În Grecia antică, *agon* era o instituție întrucât reunea toți grecii din diferite cetăți-state și pentru că realiza și coeziunea internă a fiecărei cetăți. Ea căpăta diferite forme, de la debaterile în tribunale la dialogul filosofic. În acest cadru, politica, teatrul și filosofia erau categorii strâns legate: „În Atena, publicul pentru fiecare din ele era, în fapt, până la un anumit punct, același, iar potențial, într-o și mai mare măsură, același; iar publicul însuși era și actor colectiv. Regizorul dramei ocupa o funcție politică; filosoful se expunea riscului portretizării comice și pedepsei politice. Atenienii nu despărțiseră, așa cum am făcut noi printr-o serie de procedee instituționale, urmărirea scopurilor politice de reprezentarea dramatică, sau întrebările filosofice de ambele. De aceea, nouă ne lipsește, ceea ce nu era cazul lor, *orice* modalitate comunitară, în general împărtășită, pentru a pune în scenă conflictul politic sau pentru a supune politicul interogației filosofice”. Într-adevăr, filosofia lui Platon realizează o interogație asupra politicului, ce îi apare ca o formă de management al virtuților.

¹ A. Cornea, *op. cit.*, p. 31.

² A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 154.

Jan Patočka¹ spunea că Platon fundamentează „marele proiect filosofic al unui Stat al dreptății în care oameni ai domniei lui Socrate să poată trăi, în care să nu mai trebuiască în mod necesar să moară”. Este vorba de o cetate în care să se trăiască după modelul lui Socrate, adică cu „practicarea grijii față de suflet și realizarea ideii filosofice potrivit căreia trebuie trăit și gândit doar pe baza unei priviri a ceea ce este”. Această întreprindere presupune: un proiect asupra adevărului, unul asupra comunității și un examen al sufletului uman². Plasarea interogativă, problematizantă a sufletului între lumea cotidiană și cea a unității presupune atenție, disponibilitate, responsabilitate și discernământ, virtuți individuale și civice deopotrivă. Grijă pentru suflet se exprimă în punctul de întâlnire a celor trei direcții; este „idealul filosofiei de viață trăită în adevăr”³.

Atrăgând atenția asupra dimensiunii practice, pe care o consideră a fi cauză a actului teoretic, Hadot⁴ susține că „cel puțin o dată cu Socrate opțiunea pentru un mod de viață nu se situează la sfârșitul activității filosofice, ca un fel de appendice accesoriu, ci din contră, la origine, într-o complexă interacțiune între reacția critică față de alte atitudini existențiale, viziunea globală a unei anumite maniere de a trăi și de a vedea lumea și decizia voluntară însăși”. Teoria nu își are nici originea și nici scopul în

¹ Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, Édition Verdier, 1983, p. 59, apud Mihai Maci, „Încă o dată Platon. Jan Patočka și grija față de suflet”, în Vasile Muscă & Alexander Baumgarten (coord.), *Filosofia politică a lui Platon*, Editura Polirom, Iași, 2006, p. 205.

² Jan Patočka, *op. cit.*, p. 98, apud Mihai Maci, *op. cit.*, p. 208.

³ Jan Patočka, *op. cit.*, p. 107, apud Mihai Maci, *op. cit.*, p. 210.

⁴ P. Hadot, *op. cit.*, p. 28.

sine, ci în provocările existențiale cotidiene. Este, deci, inadecvat să-l abstragem din concretețea propriei vieți pe discipolul celui care a coborât filosofia din cer în cetate, transformând-o într-o manieră de a trăi strâns legată de discursul filosofic.

2. Filosofia la Platon

Dacă filosofia lui Socrate era politică în mod implicit, în măsura în care viza educarea cetățeanului, la Platon această componentă dă însuși scopul demersului filosofic și se materializează într-un program, întemeietorul Academiei afirmând în mod explicit necesitatea identificării filosofiei cu puterea politică: „Dacă ori filosofi nu vor domni în cetăți, ori cei ce sunt numiți acum regi și stăpâni nu vor filosofa autentic și adecvat și dacă acestea două – puterea politică și filosofia – n-ar ajunge să coincidă, și dacă numeroasele firi care acum se îndreaptă spre vreuna dintre ele, dar nu și spre cealaltă, nu vor fi oprite /să procedeze astfel/, nu va încăpea conținerea relelor... pentru cetăți și neamul omenesc...”¹. Această afirmație nu este o dovadă a faptului că Platon concepea filosofia ca ocupație distinctă sau chiar opusă politicii, fiindcă ceea ce dorește el nu este identificarea politicii cu filosofia, ci a puterii politice cu filosofia. Filosofia era o modalitate de a face politică, dar ea nu deținea puterea, fapt ce nu o excludea din sfera politicului. Când Platon spune că ideal ar fi ca filosoful să fie rege, nu înseamnă că până atunci filosoful nu făcea politică sau că politica era apanajul doar al regelui. Deci,

¹ Platon, *Republica*, în *Opere*, vol. V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, 473c-d.

este necesar ca distincția între filosofie și putere politică să nu fie lecturată ca opoziție între filosofie și politică, fiindcă Platon nu percepe filosofia ca fiind în opoziție cu politica, ci ca o modalitate de a face politică în opoziție cu puterea politică de atunci și dorește ca filosofia să ajungă la putere, să guverneze. Este un ideal prezent și astăzi (când politicul are o zonă mai clar delimitată) în aspirațiile elitelor intelectuale de oriunde ce fac politică în structurile societății civile.

Se știe că și înaintea lui Platon filosofii erau implicați în politică, iar ceea ce se numea filosofie avea această componentă. La el, însă, apare ca imperativă accederea filosofiei la putere, cucerirea de către aceasta a spațiului public și preluarea administrării instituțiilor. Tema dialogului *Politeia* nu este simpla cunoaștere a Binelui sau a modului în care se poate ajunge la cunoașterea dreptății, cum s-a spus¹, ci realizarea dreptății, act deopotrivă filosofic și politic.

Este evident faptul că la Platon avem de-a face cu discursul întemeietorului unei școli, inspirat fiind de cele pitagoreice. Filosofia este drumul spre adevăr pe care fiecare îl realizează împreună cu celălalt, cu interlocutorul său, în dialog. Dar, trebuie ca ea să fie delimitată de eristică, de disputa de dragul disputei, întrucât scopul ei nu este de a învinge cu orice preț într-o confruntare, ci de înscriere pe calea rațiunii. Fiecare dintre cei care participă la dialog vor fi mutați, vor fi antrenați într-un efort *more socratico*. „Dialectica platoniciană nu este un exercițiu pur logic. Ea este mai mult un exercițiu spiritual necesitând o asceză din partea

¹ V. Mureșan, *op. cit.*, pp. 50-51.

interlocutorilor, o transformare a lor”¹. Așa cum spune și Platon² în *Scrisoarea a VII-a*, „obiectul studiului presupune o conduită de viață exemplară”.

În perceperea platonismului, nu mi se pare adecvată distincția pe care o făcea un adversar al lui Platon, Isocrate³, între înțelepciune, ca pricepere în luarea unor decizii bune, și filosofie, ca meditație în vederea dobândirii unei dispoziții sufletești proprii gândirii, întrucât filosofia presupune ambele dimensiuni, fiind educarea lentă a caracterului, adică un mod de viață. Cum spunea Bréhier⁴, „noblețea unui bătrân atenian și subtilitatea unui sofist – iată ce trebuie să reunească natura filosofică”.

În dialogurile de tinerețe, Platon îi interpelează pe cei care, prin ocupațiile lor, contribuiau în mod fast sau nefast la derularea treburilor publice, făcându-și intrarea în scenă ca alternativă la acești vechi „stăpânitori ai adevărului”, ca să folosească formula lui Detienne⁵. În dialogurile de maturitate, el își articulează oferta simbolică, a cărei unică condiție de realizare este tocmai identificarea filosofiei cu politica, imaginea „filosofului-rege” fiind grăitoare în acest sens. Proiectul se va completa în dialogurile de bătrânețe, unde arta politică va

¹ P. Hadot, *op. cit.*, p. 90.

² Platon, *Scrisoarea a VII-a*, în *Scrisori*, Editura Humanitas, București, 1995, 340e.

³ Isocrate, *Schimbul*, § 271, în *Pagini alese din oratorii greci*, vol. I., Editura pentru literatură, București, 1969.

⁴ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome premier, *L'antiquité et le Moyen Age*, I: *Introduction – période hellénique*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1926, p. 151.

⁵ Marcel Detienne, *Stăpânitorii de adevăr în Grecia arhaică*, Editura Symposium, București, 1996.

fi delimitată de altele ce există în sfera puterii (care vor deveni „arte auxiliare”), aceasta nefiind alta decât dialectica.

Chiar dacă acceptă că scopul demersului platonician e unul politic, V. Mureșan¹ consideră că între metoda lui Platon și cea a lui Aristotel există o diferență netă care i-ar dovedi faptul că, spre deosebire de Stagirit, Platon dă provocării politice un răspuns metafizic: „Pot accepta că intenția de *ultimă instanță* a lui Platon e una politică («ce formă de asociație politică e cea mai bună», cum zice Aristotel), dar este, de asemenea, clar că metodele utilizate de cei doi sunt complet diferite: Platon dezvoltă tema cetății ideale în cadrul a ceea ce Aristotel va numi *epistême* (știință) sau *sophía* (înțelepciune speculativă), o cunoaștere certă despre ceea ce e necesar, căci scopul lui e elucidarea *Formei* cetății drepte, pe când Aristotel își plasează discursul etico-politic în sfera înțelepciunii practice (*phrónesis*), care e o cunoaștere probabilă despre contingentul acțional. Platon răspunde provocării politice în alt mod decât Aristotel: nu propunând un program politic specific, fie el și «nebunesc», ci simulând felul în care politicianul-metafizician trebuie să-și elucideze, printr-o «răsucire» a spiritului, natura adevărată a cetății drepte. De aceea, *Republica* mi se pare, înainte de toate, un dialog *metafizic*”.

Cred că interpretul scapă din vedere faptul că Platon nu a făcut știință în modalitatea în care avea să o facă Aristotel. Pentru el, distincția între *epistême* și *phrónesis* nu era atât de radicală așa cum va apărea la Stagirit. La Platon, a face distincția nu înseamnă a separa. Ne vom lămuri mai bine asupra acestei chestiuni dacă ne vom opri

¹ V. Mureșan, *op. cit.*, pp. 235-236.

puțin asupra dialecticii, pe care el o socotea totodată cunoaștere și instrument de guvernare.

Dacă pentru sofști dialectica însemna posibilitatea de a vorbi la modul general despre toate lucrurile, o artă a opiniei, adică altceva decât știința, decât capacitatea de a vorbi ca un specialist despre un domeniu limitat, Platon vrea să îi dea greutatea unei științe, fără însă a pierde posibilitatea întregului. Iată ce spunea Aubenque¹: „Pentru Platon, dialectica nu mai este ceea ce reprezenta ea în concepția lui Socrate: cunoașterea necunoașterii; ea este cu atât mai puțin ceea ce reprezenta retorica pentru Gorgias: substitutul competenței. Platon este singurul filosof pentru care dialectica nu se opune științei; tehnică de persuasiune la retori, instrument critic la Socrate, ea se opune competenței persoanelor docte, concepție pe care o va împărtăși mai târziu Aristotel; un fel de cultură generală, având ca subiect opinia și ca scop verosimilul, dialectica se afla în opoziție cu știința lucrului. Singur Platon crede că poate să învingă această disociere: pentru el, dialecticianul este atât de puțin opus savantului, încât el este omul de supremă competență; dialectica este atât de puțin opusă științei, încât ea este «apogeul și încoronarea științelor»”.

Dialectica lui Platon nu abandonează toate câștigurile anterioare, singurele elemente de care ia distanță fiind antispecializarea susținută de Gorgias și ironia la adresa specializării practică de Socrate, fiindcă ea nu vrea să rateze nici universalitatea, nici precizia. Ea păstrează și elementul retoric – ce altceva este noua artă a Muzelor propusă de Platon decât un înveliș retoric

¹ Pierre Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, Editura Teora, București, 1998, pp. 219-220.

adekvat dialecticii în noul ei conținut? Noii misiuni a dialecticii îi era necesară o nouă retorică.

Punându-i ca obiect Binele, Platon vrea să-i dea dialecticii și universalitate și cunoaștere. Dialectica le va constitui pe ambele, căci nu le are deja, ea fiind știința principiului lucrurilor fără a avea principiul ca un dat. Acesta rămâne necunoscut. Adevărului său nu îi este suficientă deducția, ci are nevoie mereu de confirmarea practică în util și frumos. De aceea, dialectica nu este o știință strict teoretică.

Așa cum ne spune Aristotel¹ în *Topica*, dialectica este arata raționamentelor probabile. Nu este vorba în dialectică de demonstrație: „Raționamentul este o vorbire în care din anumite lucruri date rezultă cu necesitate altceva, pe temeiul celor date. El este o *demonstrație* când raționamentul este obținut din premise adevărate și prime sau din premise a căror cunoaștere derivă din premise adevărate și prime. Dimpotrivă, este *dialectic* raționamentul care derivă din premise probabile”.

Chiar dacă dialectica lui Platon avea pretenție de știință (pe care Platon o și etichetează drept „infailibilă”, dar numai în raport cu opinia [*Rep.*, 477e]), ea nu ne oferea demonstrații, ci tot raționamente probabile. Ea nu exprimă esențe, principii, ci ne conduce spre principii. Cum ne va spune tot Aristotel², dialectica ne ajută să judecăm principiile tuturor științelor: „este imposibil să raționăm asupra acestui punct, sprijiniți pe principiile care sunt proprii științelor date, fiindcă principiile se află la începutul tuturor lucrurilor. Mai degrabă trebuie să

¹ Aristotel, *Topica*, în *Organon* vol. II, Editura IRI, București, 1998, I, 1, 100a.

² *Ibidem*, I, 1, 101a-b.

recurgem aici la opiniile probabile asupra obiectului dat pentru a explica principiile. Aceasta este sarcina specifică sau cea mai potrivită dialecticii. Căci, fiind arta de a cerceta, ea ne îndrumă spre principiile tuturor științelor”.

Nici la Platon lucrurile nu au stat altfel. În *Menon*, dialectica pornește de la dreapta opinie pe care o emite un înțelept și, prin legarea cauzelor, produce un adevăr ce urma să fie confirmat de frumusețe și utilitate. Și sofistii și Socrate luau în seamă acest punct de plecare, la care adăugau și opinia mulțimii. Aristotel¹ ne și spune că premisele probabile, cele de la care pleacă raționamentul dialectic, sunt cele „acceptate sau de toți, sau de majoritate, sau de cei înțelepți, iar dintre cei înțelepți, sau de toți, sau de majoritate, sau de cei mai de seamă”.

În *Analitica secundă*, Stagiritul² face distincția între știință și dialectică, arătând că acesta din urmă procedează prin întrebări. Întregul demers dialectic nu trebuie confundat cu un silogism: „diviziunea *nu* este un silogism; ea ne oferă o cunoaștere, dar în alt chip. [...] A scoate o definiție din diviziune nu înseamnă a face un silogism. După cum, în concluziile trase fără termenii lor medii potriviți, ori de câte ori din anumite premise deducem cu necesitate cutare sau cutare lucru, ne întrebăm: «de ce este așa?», tot așa și la definițiile dobândite prin diviziune”. Chiar dacă demersul dialectic ne poate duce spre o definiție, acesta este una provizorie, întrucât la concluzie se ajunge fără termenii medii potriviți care să arate necesitatea legării atributelor.

¹ *Ibidem*, I, 1, 100b.

² Idem, *Analitica secundă* în *Organon* vol. II, ed. cit, II, 6, 91b-92a.

Platon sesizase faptul că dialectica înseamnă să pui dreapta opinie în lanțuri cauzale, dar diviziunea nu a reușit să îndeplinească această exigență: simpla înșiruire a atributelor, ce poate oferi elementele unei demonstrații, nu conține și necesitatea legării lor așa și nu altfel, cum trebuie să facă o demonstrație. Prin urmare, faptul că Platon a socotit dialectica drept știință nu înseamnă că, la el, această metodă nu mai păstrează caracteristica de artă a raționamentelor probabile. Este necesar ca atunci când vorbim despre știință la Platon să nu mai operăm cu conținutul aristotelician al termenului, ci să rămânem în cadrele de gândire platoniciene.

Aubenque¹ identifica la Aristotel două tipuri de dialectică: una provizorie sau preștiințifică, ce vizează „sesizarea și definirea unei esențe care, servind apoi ca principiu al unei demonstrații, va întemeia o cunoaștere independentă de aici înainte de condițiile dialectice ale stabilirii sale” (este vorba de inducție), și „adevărata dialectică”, cea care „nu ajunge la nici o esență, la nici o natură, dar care se vedește totuși destul de puternică pentru «a lua în considerare contrariile» fără ajutorul esenței”, acea dialectică ce „nu se mai dă la o parte în fața analiticii, ci i se substituie pentru a-i suplini carențele: însăși permanența dialogului devine substitutul uman al unei mediații ce nu poate fi găsită în lucruri. Cuvântul redevine, așa cum era la sofști și la retori, substitutul, de această dată inevitabil, al cunoașterii”. Această din urmă formă de dialectică este, după comentatorul francez, „contribuția originală a lui Aristotel în ceea ce privește dialectica”. S-ar putea susține însă acest lucru numai dacă s-ar ignora dialogurile *Cratylos*, *Theaitetos* și *Sofistul*,

¹ P. Aubenque, *op. cit.*, pp. 233-234.

unde Platon arată cum sensul se constituie dialectic, prin cuvinte, fiind substituit al adevărului. Dialectica are și cel de-al doilea sens la fel cum are și pretenția de a prinde un principiu, ca în primul sens. Mi se pare edificatoare observația lui Parain¹: „între lumea ideilor și lumea sensibilă, pe care e imposibil să le separi la modul absolut fără să distrugi totul, el (Platon, n.n.) va introduce, prin urmare, limbajul cu rol de intermediar, de mijlocitor, ar trebui chiar să se spună, pe care îl va defini ca pe un gen al ființei. Dacă limbajul nu ar fi un gen al ființei, el nu ar putea afirma despre nici un lucru că există. Această nouă concepție, care nu se desparte de gândirea anterioară a lui Platon ci, dimpotrivă, o desăvârșește în domeniul logicii, rezultă din toată activitatea sa dialectică. Natura ființei nu a fost examinată, în acest caz, în ea însăși, în mod direct sau printr-o intuiție mistică, ci prin sensurile cuvântului *ființă* și prin utilizările sale”. Dialectica platoniciană are și caracteristicile celei provizorii, întrucât are pretenția de a prinde un principiu (pe care, în fond, ea îl instituie) și, totodată, se substituie cunoașterii instituind sensurile cuvintelor care scot din sine atât Ființa, cât și lumea sensibilelor. Prin dialectică determinăm cele două lumi, întregul proces petrecându-se la nivelul limbajului.

Lectura lui Platon prin intermediul lui Aristotel a determinat o întreagă tradiție să creadă că la Platon dialectica ajunge la cunoașterea principiilor. Vom vedea că ea este, de fapt, un substitut al cunoașterii, o preștiință sau protoștiință cu pretenții de știință, dacă este să ne raportăm la știință în sensul pe care aceasta l-a căpătat la Aristotel. Ea nu își va găsi termenul mediu în mod

¹ Brice Parain, *Logosul platonician*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 113.

teoretic, ci prin recurgerea la util și frumos. Nu avem o știință pură, care să se constituie *a priori*, ci una în perpetuă configurare la nivelul limbajului (în care își are locul și o doză de convenție), care face mereu recurs la elemente ce nu aparțin sferei teoreticului și care sunt, de aceea, mereu relative.

Cred că este eronat să considerăm că de la Platon la Aristotel dialectica a fost trecută „de la rangul de știință la cel de simplă logică a verosimilului”, traiekt ce ar putea să pară ca o degradare, fiindcă la Platon știința, care este dialectica, se constituie doar ca logică a verosimilului. Platon nu a săvârșit impietatea de a gândi știința altfel decât în logica verosimilului. Faptul că la Aristotel ea apare doar ca simplă logică a verosimilului este adevărat. Iată ce spunea filosoful: „cercetările sofisticii și ale dialecticii se învârt în jurul aceluiași gen de subiecte, ca și ale filosofiei. Aceasta din urmă însă se deosebește de dialectică prin capacitatea ei de cunoaștere, iar de sofistică prin țelul de viață pe care ni-l fixează. Dialectica se mărginește la dibuiri de cunoaștere în diverse domenii în care filosofia țintește la o cunoaștere completă, pe când sofistica are numai aerul de a fi filosofie, când de fapt nu e deloc așa ceva”¹. Dialectica lui Platon este o astfel de dibuire, singurul lucru pe care ea îl poate face ca știință. De aceea, comentariul lui Aubenque² pe marginea textului aristotelician mi se pare valabil pentru dialectica platoniciană: „ceea ce va apropia dialectica de filozofie nu este numai identitatea domeniilor lor, ci și identitatea demersurilor lor: momentul dialectic al căutării și al încercării nu se mai

¹ Aristotel, *Metafizica*, ed. cit., 1004b.

² Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 237.

îndepărtează în fața rezultatului său; pentru a relua distincția aristotelică, filosofia ființei ni se prezintă nu ca o colecție de propoziții, ci de probleme. Știința veșnic «căutată», știința ființei ca ființă, este de asemenea natură încât pregătirea dialectică pentru cunoaștere devine substitutul cunoașterii însăși”. La Platon, adevărul este metoda.

De ce se oprește Platon la a socoti această dibuire știință? Pentru că scopul ei nu este acela de a ne da cunoștințe pentru un domeniu, ci de a ne pregăti pentru orice cunoaștere. Dialectica face din noi oameni, ființe ale căror propriu este acela de a raționa. Este suficient. Nu putem înțelege dialectica lui Platon dacă o judecăm în afara mizei sale antropologice pe care o păstrează de la sofști. Ea este cea prin care ne autoedificăm prin problematizări. Cum spune Aubenque¹, „dialectica ne furnizează o tehnică universală a întrebării, fără a se preocupa de posibilitățile omului de a răspunde; dar omul nu ar pune întrebări dacă nu ar spera că le va răspunde”.

Dialectica este știința lui Platon și ea ne arată că în orice lucru subzistă contrariile. Cea mai bună manieră de a percepe concepția platoniciană este cea dialectică însăși, care ne va arăta că filosofia în maniera propusă de Platon nu însemna un ascetism, așa cum poate fi citit în *Metafizica* sau într-un fragment decontextualizat din Cartea a X-a a *Eticii nicomahice*². Chiar dacă sunt câteva

¹ *Ibidem*, p. 238.

² În *Metafizica*, Aristotel spune că „știința care e cultivată pentru ea însăși, de dragul cunoașterii, e socotită ca fiind la nivel mai înalt decât aceea care e studiată în vederea foloaselor ce decurg din ea” [982a 15-18]. Iar în *Etica nicomahică* (Editura IRI, București, 1998) face o distincție clară între virtute etică și dianoetică. Întrucât virtutea etică

locuri în textele lui Platon în care filosoful apare ca și cunoscător, ca fiind cel care cunoaște Ideile, „entitățile care rămân mereu la fel” [*Rep.*, 479e-480a], nu trebuie să judecăm astfel de pasaje rupându-le de context. Cunoașterea înseamnă legare într-un lanț causal a ceea ce urmează a deveni cunoștință și nicidecum revelație. Să nu uităm că o condiție a adevărului unei cunoștințe este posibilitatea de a putea fi transmisă. Platon vrea să se desprindă de practica religioasă a misterior de tot felul și să instituie cunoașterea ca produs al unui demers rațional și metodic. Este vorba, cum va spune în *Timaios*¹, de știința de care au parte „numai zeii și un număr mic de oameni”, cea care „se naște în noi prin învățătură..., e însoțită mereu de adevărul demonstrației sale... și rămâne neclintită de persuasiune”. Dar, această știință, care pentru Platon este dialectica, nu reușește să

îl condiționează social, cea dianoetică rămâne forma în care omul atinge fericirea. Pentru a contempla, omul nu are nevoie de nimic, fiind astfel independent. „Limitele contemplării sunt și cele ale fericirii: cu cât contempli mai mult, cu atât ești mai fericit; și asta nu în mod accidental, ci în virtutea contemplării înseși, a cărei valoare este intrinsecă. Fericirea trebuie să fie deci o formă de contemplare”.

În această formă și decontextualizat, fragmentul acesta ne vorbește despre filosoful pe care cultura occidentală și-l imaginează de peste două mii de ani încoace. Însă Aristotel spune mai departe că „natura umană nu-și este suficientă sieși pentru actul contemplării, ci mai trebuie și ca trupul să fie sănătos, să aibă hrană și toate cele necesare vieții” (1178b 29-35). De aceea va spune că știința cu cea mai mare autoritate este politica.

¹ Platon, *Timaios*, în *Opere*, vol. VII, Editura Științifică, București, 1993, 51e.

dea vreo certitudine; cunoașterea Ideilor pe care le postulează și care o fac posibilă ne duce spre paradoxuri, fapt dovedit în dialogurile dialectice. De aceea, filosoful lui Platon nu este un cunoscător, ci un iubitor de cunoaștere, cum îl recomandă și eticheta sa.

Ca exemplu al accesului în lumea Ideilor putem lua însuși demersul platonician din *Republica*, unde ne este prezentată ideea de dreptate. Nu avem o definiție în care să nu mai fie loc de probabilitate, ci una care are nevoie de reprezentări precum omul și cetatea dreaptă, cu toate imperfecțiunile pe care le presupun astfel de proiecții. La acest exemplu se poate adăuga henologia din *Parmenide*.

Dialectica a făcut posibil ca atât discursul despre cetate din *Republica*, cât și cel din *Legile* să fie unul practic, chiar dacă, judecând în canon aristotelician, în primul ponderea pare a o deține teoreticul. Nici una dintre perspective nu o elimină pe cealaltă, fiindcă la Platon nu există o distincție netă între fericirea omului și cea a cetății; nu e vorba de două realități, ci de una singură: *omul*, pentru care acțiunea politică este una de autoedificare. La Aristotel, avem o situație diferită: el dedică un tratat fericirii individuale (*Etica nicomahică*) și unul celei a cetății (*Politica*), fiindcă există, în concepția sa, o deosebire între fericirea dobândită în viața activă și cea din viața contemplativă, o deosebire între politică și filosofie¹. Și chiar cu toate acestea, în *Etica nicomahică* el spune: „S-ar părea că binele face obiectul științei cu cea mai mare autoritate și cu cea mai înaltă organizare, iar aceasta se arată a fi politică” [1094a 27].

¹ Cf. *Politica*, Editura IRI, București, 2001, Cartea a IV-a, cap. 1-2.

Operarea cu distincțiile pe care le facem astăzi ne poate îndepărta de sensurile pe care le căutăm. Rețin, în acest sens, o observație a lui Aubenque¹: „opозиția dintre ontologie și teologie, ca și aceea dintre opinie și știință, dintre retorică și «meserie», reproduc într-adevăr pe alt plan opозиția dintre democrație și aristocrație. Ar trebui oare să ne surprindă aceste convergențe? Trebuie să ne surprindă faptul că preistoria metafizicii ne conduce la o răspântie de probleme în care politica, filosofia, reflecția asupra cuvântului și asupra artei se semnifică reciproc într-un complex nedisociabil? Trebuie să ne surprindă faptul că proiectul unei științe a ființei ca ființă, care a apărut repede abstract de îndată ce rezonanțele sale umane au fost uitate, își are originea și își extrage seva dintr-o dezbatere în care era vorba de condiția și de vocația, indisolubil teoretică, tehnică și politică, ale omului ca om?” De aceea, mi se pare inadecvat a-l judeca pe Platon prin prisma autorității lui Aristotel. Cum spunea Whitehead², „noțiunea de cunoaștere pură, adică de intelect pur este cu totul străină gândirii lui Platon. Vremea profesorilor nu sosise încă”.

3. Filosoful lui Platon

Cei ce susțin că la Platon avem o distincție netă între filosof și omul politic indică în primul rând dialogul *Omul politic*: „determinarea științei sau a artei politice – spune Mihai Maga³ –, fie ea prin divizarea dihotomică

¹ P. Aubenque, *op. cit.*, p. 222.

² Citat de P. Hadot, *op. cit.*, p. 98.

³ Mihai Maga, „Un exercițiu logic și politic. *Omul politic* al lui Platon”, în V. Muscă & A. Baumgarten (coord.), *Filosofia politică a lui Platon*, ed. cit., p. 191.

progresivă sau prin analogie, nu îl mai privilegiază pe filosof – lucru demonstrat atât de absența termenului «filosof» din structura dialogului, cât și de indicația de început, care trimite la un posibil alt dialog, dedicat filosofului, și care ar completa un triptic sofist-om politic-filosof. Să înțelegem că există un raport de contrarietate între omul politic și filosof? [...] Distincția se face atunci când știința teoretică este separată în *directivă* și *critică*, între acțiunea de a îndruma și cea de a judeca”. La aceasta s-ar adăuga și distincția între cei trei de la începutul dialogului *Sofistul*.

Într-adevăr, la începutul dialogului *Sofistul*, se vorbește de cei trei (sofist, om politic și filosof), dar trebuie să vedem contextul: Socrate îi spune lui Theodoros că un om înțelept precum este prezentat Străinul din Elea, adică un filosof, este perceput de mulțime fie ca sofist, fie ca om politic, fie ca nebun [216c-d]. Socrate redă deci aici percepția mulțimii, fiindcă el contiuună: „să fi considerat ei drept un singur lucru ori drept două preocupările acestea, dacă nu drept trei potrivit denumirilor, deosebind astfel trei genuri și atribuind câte un gen fiecăruia, după nume?” Străinul îi va răspunde: „Nu e nici o piedică și nici nu e greu de răspuns că au fost priviți drept trei” [217a-b]. Aceasta este tema: a decide dacă cele trei denumiri desemnează trei genuri distincte. Prezentarea celor trei preocupări nu trebuie luată drept adevăr, întrucât ele sunt opinii, afirmații aflate sub semnul probabilității, ce urmează a fi adevărate în exercițiul dialectic. Iar acest exercițiu, desfășurat acum nu ca genealogie (precum în *Republica*), ci ca dihotomie, va propune același personaj ca și în *Republica*: omul politic din „cetatea științifică”. Cei din

alte forme de cetate sunt sofști, nu oameni politici [303c].

Cred că, în primul rând, Platon nu a mai scris dialogul despre filosof pentru că nu mai avea ce spune despre acesta după *Republica*. Și chiar dacă nu ar fi așa, nu putem să spunem că filosoful vedea o distincție netă între cele două personaje sprijinindu-ne doar pe faptul că și-a anunțat o idee. În al doilea rând, dihotomia din *Omul politic* trebuie luată *con grano salis*, fiindcă ea este un exercițiu dialectic, aflat, deci, sub semnul probabilității. Apoi, între directiv și critic nu există contradicție. Socrate se întreabă astfel: „în care dintre aceste două arte trebuie să punem omul regal? Oare, în cea critică, considerându-l ca pe unul care *doar* [subl. ns.] reflectează, sau, mai degrabă, vom considera că ține de ramura directivă, ca unul care comandă?” [260c]. Partea directivă nu o exclude pe cea critică. Diviziunea nu se realizează prin disjuncții exclusive; cei doi termeni sunt specii ale aceluiași gen. Omul politic trebuie pus printre „cei ce au cunoaștere științifică” [258b].

Interpretarea tradiționalistă tinde să scoată din Platon un alt tip uman decât recunoaște chiar ea că a fost acesta: „Platon – susține Valentin Mureșan¹ – a fost o persoană atrasă mereu în două direcții opuse, care lui i se păreau convergente: reflecția filosofică și științifică, respectiv viața politică”. Tocmai aici este problema: dacă lui Platon aceste două direcții „i se păreau convergente”, atunci trebuie să-l interpretăm pornind de la ceea ce i se părea lui atunci, nu nouă acum. În dialoguri, el susține faptul că singurul om abilitat să facă politică este cel ce se preocupă de filosofie; tocmai de această separație fugea

¹ V. Mureșan, *op. cit.*, p. 41.

și convingerea sa nu era una excentrică sau „nebunească”, ci se baza pe un fapt istoric, acela că majoritatea filosofilor de până la el au fost oameni politici.

Școlile filosofice postaristoteliciene au redus preocuparea numită *philosophia* la simpla reflecție asupra problemelor de teorie a cunoașterii, logică sau fizică. S-a considerat că, în elaborarea construcțiilor teoretice, prea puțin contează ceea ce este sau ce face gânditorul în realitate, dacă acesta își asumă cel puțin o parte dintre ideile pe care le susține. Asemenea înțeleșuri și-au pus amprenta și asupra interpretării filosofiei unui gânditor la care intenția practică este declarată deschis în repetate rânduri. Se pare că Platon nu a scăpat tocmai de ceea ce a respins mai mult: o înțelegere nedialectică.

Filosofia lui Platon propune înainte de toate o atitudine, concuroasă în epocă atât de ignoranța camuflată prin afișarea unei sumedenii de cunoștințe, specifică sofistilor, cât și de cea candidă a mulțimii needucate. Semnificativă pentru înțelegerea ei este și atitudinea ironică a filosofului față de modelul teoreticianului care, privind stelele, cade într-o groapă. Trebuie să nu uităm că filosoful Platon era, înainte de orice, un cetățean, orice demers al său fiind sub semnul obligațiilor și angajamentului său politic¹.

Chiar dacă preocuparea cu probleme de ordin filosofic presupunea o anumită abținere de la unele activități cotidiene, asta nu înseamnă că ea este o asceză, o retragere din lume – o astfel de atitudine apare abia odată

¹ Folosesc termenul *politic* în sensul larg pe care îl avea în Antichitate; putem înțelege prin el și realitatea pe care astăzi o desemnează termeni precum *civic* sau *civism*.

cu preluarea de către scepticul Pyrrhon a modelului gimnosofiștilor orientali. Așa cum atenționează Guthrie¹, „se presupune cu prea mare ușurință că grecii, în totalitatea lor, credeau într-un ideal de cunoaștere de dragul cunoașterii, separat de obiectivele practice, și că disprețuiau artele utile”. Realizările practice erau tot atât de admirate ca și înțelegerea universului, stadiile progresului material fiind celebrate de toți gânditorii.

Filosoful „arhetipic” din Antichitatea clasică nu este un individ extramundan. Nu numai că el nu trebuie coborât, ci nu poate fi coborât în cotidian pentru că este deja acolo. El își asumă o misiune intramundă, diferența față de ceilalți fiind aceea că se întreabă asupra rostului său în cetate, învățându-i și pe ceilalți să procedeze astfel. Operând cu acest înțeles, vom putea să ne apropiem mai mult de sensurile pe care ni le comunică cetățeanul exemplar care era filosoful Antichității clasice.

Într-un studiu recent, Mihai Maci² opinează că, odată cu Platon, condiția filosofului în raport cu cetatea se deplasează: „dacă la început făcea parte integrantă din ea, având între altele atribuții efective de legislator, odată cu Platon, gânditorul se situează la marginea cetății, reflectând asupra structurii și condiției acesteia”. Nu împărtășesc această idee, fiindcă sunt suficiente locurile în care Platon susține necesitatea ca filosoful să fie rege sau legislator. Dacă este să ne referim la Platon însuși, știm că el nu a stat chiar în marginea cetății, ci s-a și implicat în treburile ei. În afară de experiențele politice

¹ W.K.C. Guthrie, *Sofiștii*, Humanitas, București, 1999, p. 23.

² Mihai Maci, „Încă o dată Platon. Jan Patočka și grija față de suflet”, în Vasile Muscă & Alexander Baumgarten (coord.), *Filosofia politică a lui Platon*, Editura Polirom, Iași, 2006, p. 212.

syracuzane, formarea viitorilor oameni politici era un act politic. Un filosof care susținea că actul politic este unul paideic nu cred că îl percepea altfel. Cât despre legiferare, la Platon aceasta ia forma cea mai radicală. Nu trebuie să reducem implicarea politică la faptul de a participa efectiv la guvernarea de atunci, mai ales, repet, în cazul unui filosof pentru care politica este în esență un proiect educațional.

Interpretările tematice au redus, de cele mai multe ori, filosofia lui Platon doar la anumite aspecte. Dacă *Theaitetos*¹, de exemplu, ar fi lecturat prin prisma intelectualismului radical cu care adesea este investit, s-ar putea crede că și aici Platon continuă un demers de stigmatizare a senzației (și a universului ei), căreia i-ar refuza orice valență cognitivă. Portretul înțeleptului din acest dialog ar putea sprijini o astfel de reprezentare, trimițându-ne cu gândul spre un ideal gnoseologic și, implicit, etic. „Omul liber”, cel care gândește în tihnă, nu participă la viața cetății și refuză să se cufunde în mărunțișurile acestei lumi: „doar trupul i se află în cetate și umblă, în timp ce gândirea lui, socotind acestea toate mărunte și neavând nici o prețuire pentru ele, zboară, cum spunea Pindar, în adâncurile pământului, măsurându-i întinderile, ca și în țările cerului cercetând stelele, scrutând pe de-a întregul toată alcătuirea firii în orice amănunt al întregirii ei și neașezându-se niciodată spre a zăbovi pe cele din preajmă” [173e-174a]. Conștient de vremelnicia și răutatea acestei lumi, căutătorul înțelepciunii va dori să fugă din ea [176b]. Trebuie totuși să ținem seama de faptul că această

¹ Platon, *Theaitetos*, în *Opere*, vol. VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

descriere a filosofului este la începutul bătrâneții, când Platon și-a propus să facă filosofie „în tihnă”, stare pe care o va abandona în ultima parte a vieții. Ne putem convinge de acest fapt invocând recuperarea corporalului din *Philebos*. De asemenea, dacă în *Phaidon* Socrate spunea că ceea ce râvnește filosoful timp de o viață este cunoașterea, despre care credea că poate fi dobândită doar după moarte¹, în *Scrisoarea a VII-a*, redactată cu aproximativ șase ani înainte de a muri, Platon își dezvăluie în mod explicit idealul pe care l-a urmărit din tinerețe, acela de a participa la viața publică a cetății.

Se pare că pe Platon nu l-a vizitat daimonul care îl oprea pe Socrate să se ocupe de treburile cetății², interesându-l mai mult ceea ce poate face și dobândi aici decât ceea ce îl așteaptă după moarte: filosofia nu este o pregătire pentru moarte, cum credea Socrate, ci o pregătire pentru viață. Și dialogul este propus ca o astfel de pregătire. Dacă dominantă a vieții sale a fost filosofia

¹ Platon, *Phaidon*, în *Opere*, vol. IV, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, 68 a: „Căci ce altceva decât inconsecvență ar fi să nu se bucure [adevărații filosofi – n.n.] că merg acolo unde pot fără de greș spera să dobândească lucrul la care, mereu iubindu-l, au râvnit timp de o viață, cunoașterea adică, și să scape de conviețuirea cu acela [adică trupul – n.n.] pentru care au simțit doar dușmănie?”.

² Platon, *Apărarea lui Socrate*, în *Opere*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975, 31d: „încă de când eram copil – mărturisea Socrate – există un glas care, ori de câte ori se face auzit, mă oprește să fac ceea ce aveam în gând, dar niciodată nu mă îndeamnă să fac ceva. El este cel care se împotrivesc să mă ocup de treburile cetății”.

sau contemplarea, atunci acești termeni nu trebuie înțeleși în sensurile pe care o tradiție filosofică ni le-a propus, adică fără conotațiile lor practice.

Cu siguranță, atât interpretarea tradiționalistă cât și celelalte cu care ea intră în dispută pe această temă vor avea suficiente elemente care să le dovedească justetea. Dar ele surprind doar aspecte ale platonismului, pentru că dialogurile pe care le invocă aparțin unui întreg constituit prin încercări repetate de a oferi răspunsuri la provocările diversității, prin probări și puneri în dialog ale diverselor variante de construcție. În fond, nu avem un singur portret al filosofului, ci portrete după vârstele lui Platon: în dialogurile de tinerețe vrea să definească virtutea, în *Phaidon* se întreabă asupra nemuririi sufletului pentru a găsi suportul ontologic al proiectului său politic, în *Republica* guvernează, în *Theaitetos* face, tihnit, dialectică, iar în *Legile* se poartă ca un sacerdot. Toată această evoluție a portretului filosofului este strâns legată de experiențele personale ale lui Platon și exprimă intențiile sale în anumite perioade ale vieții.

Referindu-se tocmai la utilizarea unor concepte inadecvate în interpretarea operei lui Platon, R.M. Hare¹ notează: „Este mult mai sigur să nu-i atribuim lui Platon nici o propoziție care să nu poată fi tradusă în greacă, limba în care el a gândit. [...] Tot ce putem face pentru a ne situa pe un teren ferm, atunci când cuvintele lui sunt neclare sau ambigue, este să ne imaginăm că îl avem ca interlocutor, că îi punem întrebări în greacă, și apoi să speculăm în privința felului în care el ar răspunde în greacă. Dacă urmăm această metodă, vom descoperi că

¹ R. M. Hare, *Platon*, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 49-50.

multe dintre distincțiile asupra cărora dorim pe bună dreptate să insistăm, ca filosofi moderni, nu îl interesau”. Bineînțeles, propunerea lui Hare împinge spre extremă ideea fidelității față de textele platoniciene. Avem aici o preluare a ideii lui Schleiermacher¹, anume că trebuie să ne situăm pe același nivel cu autorul, atât pe latura obiectivă (cunoscând limba în care a scris), cât și pe cea subiectivă (cunoscând viața sa interioară și exterioară). Însă, dat fiind faptul că, așa cum recunosc specialiștii în greaca veche și traducătorii, este posibil ca greaca veche de astăzi să fie diferită de cea de acum peste două mii de ani, mă îndoiesc că ar fi posibilă o interpretare care să nu iasă din cadrele limbii în care a scris filosoful. Ne rămâne să încercăm o compensare a acestei deficiențe printr-o mai atentă abordare a laturii subiective.

Pentru a trece dincolo de distorsiunile pe care o întreagă tradiție filosofică le-a produs, un prim pas ar putea fi aducerea lui Platon din Pantheon înapoi în cetate, umanizarea sa. Probabil că ne vom apropia mai mult de spiritul filosofiei lui atunci când nu o vom mai percepe ca pe o meditație în sensul intelectualist, fără surse și fără finalități practice, adică atunci când o vom reășeza acolo unde creatorul ei a conceput-o și dorit-o: în cetate. Asta nu înseamnă că trebuie să considerăm metafizica platoniciană doar o digresiune, o paranteză a construcției platoniciene. Metafizica este un aspect care își are locul în proiectul platonician la fel ca și celelalte.

Platon nu putea fi un filosof așa cum tradiția intelectualistă ni-l prezintă. Cred că este mai adecvată abordarea în care operăm cu sensul pe care *philosophia* îl

¹ Friedrich D.E. Schleiermacher, *Hermeneutica*, Editura Polirom, Iași, 2001, pp. 41-42.

avea atunci, adică antrenând finalitatea ei practică. Până la Platon, *philosophia* nu era o preocupare separată de politică, o scurtă incursiune prin istoria preplatoniciană a termenului dovedindu-ne aceasta. Dintr-o asemenea perspectivă, concepția politică nu mai apare ca un capitol al creației filosofului, ci întreaga filosofie apare ca operă politică, cu fireasca ei încărcătură metafizică.

Bibliografie

- Aristotel, *Analitica secundă*, în *Organon*, vol. II, Editura IRI, București, 1998.
- Aristotel, *Etica Nicomahică*, Editura IRI, București, 1998.
- Aristotel, *Metafizica*, Editura IRI, București, 1996.
- Aristotel, *Politica*, Editura IRI, București, 2001.
- Aristotel, *Topica*, în *Organon*, vol. II, Editura IRI, București, 1998.
- Aubenque, Pierre, *Problema ființei la Aristotel*, Editura Teora, București, 1998.
- Bréhier, Emile, *Histoire de la philosophie*, Tome premier, *L'antiquité et le Moyen Age*, I: *Introduction – période hellénique*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1926.
- Cornea, Andrei, *Platon. Filozofie și cenzură*, Editura Humanitas, București, 1995.
- Detienne, Marcel, *Stăpânitorii de adevăr în Grecia arhaică*, Editura Symposium, București, 1996.
- Diès, August, „Introduction”, în *Platon. Oeuvres complètes*, Tome VI, Les Belles Lettres, Paris, 1932.

- Guthrie, W.K.C., *Sofiștii*, Editura Humanitas, București, 1999.
- Hadot, Pierre, *Ce este filosofia antică?*, Editura Polirom, Iași, 1997.
- Hare, R.M., *Platon*, Editura Humanitas, București, 1997.
- Isocrate, „Schimbul”, în *Pagini alese din oratorii greci*, vol. I., Editura pentru literatură, București, 1969.
- Liiceanu, Gabriel, *Jurnalul de la Păltiniș*, Editura Humanitas, București, 2005.
- Lovejoy, Arthur O., *Marele Lanț al Ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, Editura Humanitas, București, 1997.
- Maci, Mihai, „Încă o dată Platon. Jan Patočka și grija față de suflet”, în Vasile Muscă & Alexander Baumgarten (coord.), *Filosofia politică a lui Platon*, Editura Polirom, Iași, 2006.
- MacIntyre, Alasdair, *Tratat de morală. După virtute*, Editura Humanitas, București, 1998.
- Maga, Mihai, „Un exercițiu logic și politic. *Omul politic* al lui Platon”, în V. Muscă & A. Baumgarten (coord.), *Filosofia politică a lui Platon*, Editura Polirom, Iași, 2006.
- Mureșan, Valentin, *Comentariu la „Republica” lui Platon*, Editura Metropolis, București, 2000.
- Parain, Brice, *Logosul platonician*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998.
- Platon, *Apărarea lui Socrate*, în *Opere*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975.

- Platon, *Phaidon*, în *Opere*, vol. IV, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983.
- Platon, *Republica*, în *Opere*, vol. V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
- Platon, *Scrisoarea a VII-a*, în *Scrisori*, Editura Humanitas, București, 1995.
- Platon, *Theaitetos*, în *Opere*, vol. VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
- Platon, *Timaios*, în *Opere*, vol. VII, Editura Științifică, București, 1993.
- Schleiermacher, Friedrich D.E., *Hermeneutica*, Editura Polirom, Iași, 2001.

De-a stânga și de-a dreapta *Psalmului* 13, 1

On the right and the left side of ***Psalm* 13, 1**
(Abstract)

This text is intended to eliminate a double difficulty. At least it is what it's intended for. The first one is the left-right distinction from the theological point of view. The second one concerns the Psalm xiii, 1. This text tries to see how the argumentation displays. It is structured to answer the both questions and to see if there is a yes or a no when facing the proposed topic.

Prooemium

Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo, non est Deus? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo nihil majus cogitari potest, intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu ejus est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse.

S. Anselmi, *Proslogion*, caput II

1. *Ambiguitas* vs. *Obscuritas* **(sau despre cum se poate purta prin întuneric o lumină stinsă)**

În *De dialectica*, I, 5, 2, Augustin spune cum că *dialectica est bene disputandi scientia*. Adaugă imediat: *disputamus autem verbis*. Ceea ce vrea să spună în termenii lui: *verba igitur aut simplicia sunt, aut coniuncta*. Și apoi urmează definițiile expresiilor simple și ale celor complexe. Nu insist aici. Merg la capitolul VIII din *De dialectica* și citesc acolo următoarele: „ceea ce îl împiedică pe auditor să vadă adevărul în cuvinte este fie obscuritatea, fie ambiguitatea. Diferența dintre obscur și ambiguu constă în faptul că în [exprimarea] ambiguă apar mai multe sensuri, dintre care nu știm pe care să-l preferăm, pe când în cea obscură nu apare nimic sau foarte puțin din ceea ce ne așteptăm să apară. Acolo unde apare cât de puțin [din sensul așteptat], obscuritatea este asemănătoare cu ambiguitatea”¹. Apoi, la Augustin, apare o comparație, după care spune că există trei tipuri de obscuritate:

– „când ceva se dezvăluie simțului [vederii], dar rămâne ascuns spiritului” (Augustin exemplifică: vede cineva o rodie pictată dar nici n-a văzut și nici nu a auzit vreodată de rodie; ei bine, obscuritatea nu vine din privire/vedere, ci se datorează spiritului);

– „când obiectul s-ar revela spiritului dacă n-ar fi ascuns simțului” [vederii], – ca în felul în care avem chipul unui om pictat în întuneric;

¹ Augustin, *De dialectica*, trad. de Eugen Munteanu, Editura Humanitas, București, 1991, p. 89.

– al treilea tip de obscuritate îl avem în momentul în care ceva este ascuns simțului [vederii, de pildă], și chiar dacă ar fi dezvăluit nu ar câștiga nimic în claritate pentru spirit. Să ne închipuim, exemplifică Augustin, un neinițiat pus în situația de a recunoaște rodia pictată, dar așezată în întuneric. E clar, conchide episcopul, acest tip de obscuritate este cel mai obscur dintre toate.

Mare *amator* de Cicero, Augustin cunoaște bine locul din *Brutus*, XLI, 152 în care se spune despre cum poate fi lămurit ceva obscur prin interpretare: înseamnă a recunoaște ambiguitățile și, apoi, a le diferenția – *obscurum explanare interpretando, ambigua primum videre, deinde distinguere*¹. Nu mă îndoiesc de faptul că Augustin era „familiarizat” și cu un alt loc din *Ad familiares*, VII, 24, 1, unde Cicero consemnează o istorioară amuzantă și care poate fi pusă în legătură cu relația *ambiguitas* – *obscuritas*. Ne spune Cicero că un cetățean din Roma nu prea suporta vizitele. De aceea se prefăcea că doarme când îi soseau musafiri. Într-o bună zi vede pe sub gene cum sclavul său se înfrupta din vinul casei și-i spune: *Non omnibus dormio!* Adică, vezi bine!, mai închid eu ochii, dar nu pentru toți.

Schiller, în *Maria Stuart* (a. III, s. 4), îmi pare că punctează relația ambiguității cu obscuritatea, măcar că îmi este în continuare și ambiguă și obscură distribuția rolurilor (termenilor). Oricum, regina Scoției spune reginei Angliei (Elisabeta): „lumea știe tot ce-i mai rău despre mine, dar pot să mărturisesc că sunt mai bună decât reputația mea”.

Situația prezentată în această introducere vreau să o aplic asupra a două locuri testamentare: distincția stânga-

¹ Eugen Munteanu, nota 94 la *De dialectica*, p. 201.

dreapta și *Psalmul* 13, 1. Și nici nu îmi dau seama cum să citesc aici locul din *Ars poetica*, 25 în care Horațiu spune: *brevis esse laboro, obscurus fio* (mă străduiesc să fiu scurt, dar devin obscur). Altminteri, față cu ambiguitatea și obscuritatea, logica rămâne aidoma unei femei la care te întorci mereu după varii infidelități și ea, logica, ajunge în final aidoma căsniciei: încetăm de a mai vedea altceva la ea decât neajunsurile. Iar logica își bate joc de cei care o complimentează și face uneori complimente celor pe care-i detestă. Se spune despre Dumnezeu că nu poate schimba logica; doar logicienii pot. E posibil ca tocmai din acest motiv ei să fie atât de folositori încât Dumnezeu le tolerează existența.

2. *Bonus scholasticus, malus politicus* (sau despre stânga-dreapta)

Lumea este obișnuită să lucreze cu dihotomii și aceasta poate pentru că natura gândirii este diviziunea, multiplul. Gândirea se aplică naturii și astfel ea devine un dar făcut acesteia. Gândirea ne spune că un lucru nu poate exista decât dacă are un opus și acest fapt se aplică doar lucrurilor create. În virtutea creației credem, de regulă, că există în succedent fracturi de felul: alb-negru, drept-nedrept, frumos-urât, stânga-dreapta etc. Stă în firea omului (a creștinului în special) să asocieze stângii necredința și drepteii credința. Să văd dacă nu cumva este aici un loc obscur, este rostul paragrafului de față.

Totul pare să pornească de la un episod evanghelic. Sinopticii (*Matei, Marcu, Luca*) prezintă episodul avut în vedere: cei doi tâlhari crucificați alături de Isus. *Matei* ne spune: “Tot atunci sunt răstigniți cu el doi tâlhari, unul la dreapta și altul la stânga” (27, 38; vezi și *Isaia* 53, 12).

Trecătorii, arhieriei, cărturarii și bătrânii îl insultau, la fel și tâlharii răstigniți cu el (*Matei* 27, 39-44). *Marcu* ne spune același lucru (15, 27) și completează cum că doar trecătorii și arhieriei îl insultau, nu și cărturarii alături de bătrâni (15, 29-32). La sinoptici, imediat după capitolul și pericopele care prezintă răstignirea, urmează acelea care vorbesc despre insultele adresate lui Isus. Cine erau aceia care îl batjocoreau? Trecătorii, preoții cei mai de seamă, cărturarii și bătrânii, ostașii (adaugă, singur, *Luca*) și tâlharii (la *Matei* și *Marcu*). Numai în *Luca* apare episodul următor: “Unul dintre răufăcătorii răstigniți îl insulta: «Nu ești tu Cristos? Mântuiește-te pe tine și pe noi!» Dar celălalt răspundea muștrându-l: «Nu te temi nici de Dumnezeu, cu toate că te afli la aceeași pedeapsă? Noi, pe drept, căci ne luăm ce-am meritat pentru faptele noastre, dar el n-a făcut nici un rău». Apoi zise: «Isuse, adu-ți aminte de mine când vei ajunge în Împărăția ta». Isus îi răspunse: «Adevărat îți spun, astăzi vei fi cu mine în rai»” (*Luca* 23, 39-43; Maxim Mărturisitorul, în *Ambigua*, 55, "scholiindu-l" pe Grigore Teologul, dă o tâlcuire la "De vei fi răstignit cu un tâlhar". Spune: "poate va înceta de a bârfi Cuvântul prin purtarea sa, mișcat de cel care-l ceartă, precum a pățit pe cruce tâlharul care a hulit fără rușine. Căci tăcerea care nu răspunde celui ce muștră este semn al primirii cuvântului grăit"¹). Iată cum primul locatar al raiului este un tâlhar, dar *Luca* nu ne mai spune dacă acela care a vorbit în apărarea lui Cristos era așezat la “dreapta” sau la “stânga” lui, a Mântuitorului. *Ioan* este și mai criptic: amintește de

¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, București, E.I.B.M.B.O.R., 2006, p. 169.

tâlhari (19, 18), dar nu ne spune nimic despre vorbele lor, ci despre altceva (19, 31-33).

Aceasta este situația în Evanghelii. Să coborâm în timpul istoriei sacre și să urmărim, în locurile exemplare, raportul cu totul obscur “stânga”-”dreapta”.

El începe în *Geneză* (13, 5-13) cu o ceartă. Despre Avraam și Lot este vorba. S-au certat păzitorii vitelor lor și Avraam îi cere lui Lot să nu se certe și ei, că doar sunt frați. Îi spune patriarhul: “Mai bine desparte-te de mine; dacă tu apuci la stânga, eu voi apuca la dreapta” (13, 9). Și Lot va apuca la stânga (ceea ce nu-l face în nici un fel ateu!) și va locui “în cetățile din Câmpie, și și-a întins corturile până la Sodoma” (*Geneza* 13, 12). Un simplu exercițiu de geografie biblică ne arată că Avraam, rămas în Canaan, e la dreapta, iar Lot coboară spre capătul de sud al Mării Moarte mai jos de deșertul lui Iuda, unde pare să fi fost situată Sodoma. Și cu Lot știm ce se întâmplă (*Geneza* 19, 30-38)!

Semnalez alte câteva locuri despre “stânga”-”dreapta” în istoria sacră tocmai pentru a vedea că accentul cade pe “dreapta”:

- “*Dreapta* Ta, Doamne, și-a făcut vestită tăria” (*Exod* 15, 6);

- “când este El la *dreapta* mea, nu mă clatin” (*Psalmi* 16, 8);

- “nu brațul lor i-a mântuit, ci *dreapta* Ta” (*Psalmi* 44, 3);

- “Eu te sprijin cu *dreapta* mea binevoitoare” (*Isaia* 41, 10);

- “Dacă mâna ta cea *dreaptă* te va face să cazi în păcat, tai-o” (*Matei* 5, 30). Mai amintesc: *Marcu* 16, 19; *Ioan* 21, 6; *Fapte* 2, 33; *Romani* 8, 34; *Efesenii* 1, 20, și am făcut doar o selecție!

Mai insist asupra a două pericope din *Matei*. Prima e în legătură cu cererea mamei fiilor lui Zebedeu (20, 20-22): “Atunci veni la el mama fiilor lui Zebedeu împreună cu fiii săi și se plecă dinaintea lui, ca să-i ceară ceva. El o întreabă: «Ce dorești?» Ea răspunde: «Spune ca acești doi fii ai mei să șadă unul la dreapta ta și celălalt la stânga în Împărăția ta». Isus răspunde: «Nu știți ce cereți». Și nu știau!

Apoi, în capitolul despre judecata viitoare (*Matei* 25, 31-46), se arată cum va despărți Isus neamurile; o va face asemenea păstorului care desparte oile de capre – “și va pune oile la dreapta sa, iar caprele la stânga” (*Matei* 25, 33). Celor de la dreapta le va spune: “Veniți binecuvântații Părintelui Meu, moșteniți Împărăția pregătită pentru voi” (*Matei* 25, 34). Le va spune și celor de la stânga ceva: “Plecați de la mine blestemaților, în focul cel veșnic” (*Matei* 25, 41).

Cât despre tâlharul de la dreapta, bunul tâlhar, el e cel din urmă om pe care l-a convertit Isus atunci când încă mai îmbrăca trupul de carne. Un text apocrif (*Evangelhia lui Nicodim*, “Prolog”, X, 2) păstrează numele tâlharului¹.

¹ Giovanni Papini spune, în *Viața lui Isus*, că Biserica l-a primit printre sfinții săi, pe temeiul acelei făgăduințe a lui Cristos, sub numele de Dismas. Cf. Giovanni Papini, *Viața lui Isus*, Editura “Ago-Temporis”, Chișinău, 1991, pp. 324-326. Evangheliile canonice nu dau numele celor doi tâlhari. Numele lor apare în *Evangelhia lui Nicodim* și în *Evangelhia arabă a copilăriei lui Isus*, XXIII, unde se arată și de ce un tâlhar a fost mântuit iar celălalt nu. În ultima Evanghelie amintită, tâlharul bun se numește Titus, cel rău – Damachus. Cultul bunului tâlhar va cunoaște o largă răspândire din Orient și până în celălalt capăt cardinal (*Evangelii apocrife*, Editura Polirom, Iași, 1999, pp. 111, 125, 190, 213-214, 218). Cum e cu poziția în *Evangelhia*

În cartea a IV-a din *De fide orthodoxa* (cap. 12), Ioan Damaschin vorbește despre motivele închinării către Răsărit. Spune Damaschinul că nici la întâmplare și nici fără de motiv alegem a ne închina către Răsărit. Motivele? Ne închinăm lui Dumnezeu într-un chip dublu după felul dublei noastre alcătuirii: fire văzută/ sensibilă și nevăzută/spirituală. Lui Cristos îi arondăm Răsăritul spre închinăciune. Alungat din Eden, care era așezat spre Răsărit, Adam locuiește la Apus, cu Răsăritul în dreapta lui; cortul lui Moise avea catapeteasma către Răsărit și seminția lui Iuda, mai cinstită, era așezată în același spațiu răsăritean. Răstignit, Isus privea spre Apus iar la Înălțare a pornit către Răsărit. Fulgerul se vede dinspre Răsărit și tot așa va fi și venirea Fiului (*Matei* 24, 27; *Luca* 17, 24). Dacă-l așteptăm pe Isus, nu ne putem închina către Apus. Ca poziție, în Scriptură, a privi la dreapta înseamnă a privi dinspre apărător și locul apărătorului este locul lui Dumnezeu. Păcătoșii merg spre stânga, dreapta are sens activ, fiind simbolul stabilității și al autorității¹.

arabă a copilăriei lui Isus: “Cei doi tâlhari se numeau Titus și Damachus... Când a văzut Maria ce mare bine le-a făcut tâlharul, i-a zis: Domnul Dumnezeu te va sprijini cu dreapta Sa și-ți va ierta toate păcatele! Iar Domnul Isus i-a răspuns Maicii Sale: O, Mamă, peste treizeci de ani, când iudeii mă vor răstigni în Ierusalim, acești doi tâlhari vor fi ridicați pe cruce împreună cu mine: Titus, la dreapta, iar Damachus, la stânga mea. Și-n ziua următoare Titus va intra înaintea mea în Paradis” (*Ibidem*, p. 111). În *Evanghelia lui Nicodim* tâlharii se numesc Dismas – cel bun și Gestas – cel rău (*Ibidem*, p. 125).

¹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. I, Editura Artemis, București, 1994, pp. 464-468. Vezi și Maurice Cocagnac, *Simbolurile Biblice. Lexicon teologic*,

Secolul al XII-lea, și prin Anselm, dezvoltă arta de a filosofa – *intelligentia spiritualis* și debutează într-o atmosferă de sărbătoare: releagă pământul cerului și își

Editura Humanitas, București, 1997, pp. 92, 231. Analizând mitul din perspectiva "limbajului furat" și a "cuvântului depolitizat", Roland Barthes poziționează mitul la stânga și la dreapta. Principalele figuri ale mitului *la dreapta* (sau formele retorice ale mitului burghez, după Barthes) sunt:

a.vaccinul: "numesc asta acea figură mitologică și care constă în a pune două contrarii și de a le balansa astfel încât să le respingem pe amândouă";

b. privarea de istorie: "mitul lipsește obiectul de care vorbește de întreaga lui istorie. În mit istoria se evaporă" (consecința, în final, ține de ceea ce îl face pe om iresponsabil);

c. identificarea: "micul burghez este un om incapabil de a și-l imagina pe celălalt (Altul). Dacă el, celălalt, i se prezintă, micul burghez îl ignoră și îl neagă sau, mai bine, îl transformă în el însuși";

d. tautologia: "atestă o profundă neîncredere față de limbaj. Dar orice refuz al limbajului este ceva mort. Tautologia întemeiază o lume moartă, imobilă";

e. ninismul: nici una, nici alta, caz în care nu mai am nici un criteriu axiologic în afara criteriului niniștii însuși. Numai că acest criteriu frizează figura care-l precede;

f. cuantificarea calității: "figura aceasta străbate toate figurile precedente. Reducând calitatea la cantitate, mitul face o economie de inteligență";

g. constatarea: "mitul tinde spre proverb. Ideologia burgheză investește aici interesele ei esențiale: universalismul, refuzul de a explica, ierarhia inalterabilă a lumii. Dar avem de distins acum limbajul-obiect de meta-limbaj" (Roland Barthes, *Mythologies*, 1957, pp. 239, 259, 260, 262, 263). *Vide supra*, cap. I, "Note", nota 153, precum și *infra*, cap. V, Note, nota 3.

află caracterizarea în universalitate. La nivelul ideilor, secolul al XII-lea este creator, după cum este pasional în ceea ce privește implicarea persoanei. Vrea, pe scurt, să redea Scriptura Scripturii. Iată locul în care se strecoară una din cele mai obscure trimiteri anselmiene. Este vorba de *insipiens*.

3. *Insipiens et persona, seu de numero stultorum*

Am ales să preiau, chiar dacă pe dos, titlul celui de-al treilea subcapitol din capitolul trei al lucrării lui Alexander Baumgarten¹. Cred că în jurul lui *insipiens*, ca loc obscur, pot bascula interpretările anselmiene.

Vreau să dezvolt, intenționat, această problemă a exegezei patristice și medievale în jurul *Psalmului* 13, 1 (52, 1).

Multă lume a constatat inadvertențe între o serie de trimiteri din textele Sfinților Părinți și textul sacru. La Augustin și Toma, lucrul este cel mai evident. De unde faptul acesta? Din aceea că mai toți Părinții și doctorii citau din memorie și rareori aveau nevoie de a confrunța propria lor memorie cu textul sacru. Este și cazul lui Anselm în ceea ce privește citarea ca atare, nu și imprecizia ei. E un fapt cert că Părinții și doctorii mari (și nu numai) cunoșteau la perfecție Biblia, și constatarea aceasta nu are, în sine, nimic nou. Ce vreau să spun este că autorii timpurilor pe care îi am în vedere au un raport spontan, intuitiv, cu textul sacru. Abia acum intervine o problemă, anume că raporturile lui Anselm cu exegeza biblică a timpului său sunt mai puțin puse în lumină. Pe

¹ Alexander Baumgarten, *Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei*, Editura Polirom, Iași, 2003, pp. 88-91.

de altă parte, este la fel de adevărat că opera anselmiană se pretează mai puțin apropiierilor de acest gen și nici măcar Anselm nu este prea darnic, în ceea ce-l privește, cu remarci metodologice față cu interpretarea Scripturii. Mai este însă un aspect în joc: la sfârșitul secolului al XI-lea, exegeza biblică nu suferise reînnoirea care, câteva zeci de ani mai târziu, va provoca îmbogățirea și diversificarea unui astfel de tip de exegeză – cea biblică. O tradiție exegetică exista însă, și încă una foarte serioasă, fie de ar fi să amintesc aici pe Origen, Augustin, Isidor al Sevillei sau Raban Maur (Rhabanus Maurus, elev al lui Alcuin și episcop de Mainz – secolul al IX-lea). E de semnalat, ca o atitudine tipic anselmiană, că arhiepiscopul de Canterbury nu recurge decât rareori, și nici măcar atunci într-o manieră explicită, la așa ceva chiar dacă (sau tocmai de aceea!) sursele sale sunt atât de frecvent cele patristice. Aici intervine un *topos* tipic anselmian: *Anselm preia textele sacre după sensul lor cel mai simplu*; nu încearcă să clarifice vreun citat (pericopă) consultând autorități, deși e neîndoios că el cunoștea comentariile făcute de astfel de autori.

Locul obscur asupra căruia vreau să mă întreb în continuare ține de una din cele mai cunoscute citări pe care Anselm le-a făcut. E locul în care, de altfel, se întemeiază proba din *Proslogion* (cap. II): *dixit insipiens in corde suo: Non est Deus (Psalmul 13, 1/52, 1)*. Comentează Gilbert Dahan: examenul tradiției patristice și medievale ne arată că afirmația „nesocotitului” (*insipiens*) este înțeleasă cel mai adesea într-un sens relativ (restrictiv), și ne conduce la a ne întreba de ce Anselm nu a reținut aceste interpretări și a dat afirmației „nesocotitului” un sens absolut? Apoi, e de văzut dacă

modul în care utilizează Anselm *Psalmul* 13, 1 are vreo influență în exegeza însăși¹.

Câteva precizări preliminare au în vedere răspunsul la întrebarea: cum se citește un fragment din Biblie? Avem aici, pe scurt, așa-numita „urcare exegetică” în șapte trepte:

- a. critica textuală (bazată pe metoda comparativă);
- b. traducerea ca atare (varianta pentru care optez);
- c. analiza structurală (unitate de timp, loc etc.);
- d. analiza redacțională (cum își redactează, de pildă, evanghelistul textul: genealogic, evenimential etc.);
- e. căutarea izvoarelor (documente, mărturii, tradiții);
- f. critica istorică (este cineva care confirmă?);
- g. actualizarea („adun” mesajul în mine și văd de cine sunt mai apropiat, de Isus, de cel demonizat/exorcizat, de ucenici etc.).

În rezumat, și asta ca o opțiune personală, reduc cele șapte trepte la patru, pe care le numesc:

- a. *text* (psalmul ca atare, în cazul de față);
- b. *con-text* (ceea ce numesc aici și acum „circularitatea internă”);
- c. *pre-text* (asta numesc eu „circularitatea externă”);
- d. *re-text* (cum pot deveni eu martor al mesajului de-a lungul căruia am călătorit).

Psalmii, pentru că ei sunt aici în joc, apar cel mai des citați în Noul Testament, și ei sunt ai tuturor oamenilor și a tuturor situațiilor. La drept vorbind, nimeni nu poate să

¹ Gilbert Dahan, *En marge du Proslogion de Saint Anselm: l'exégèse patristique et médiévale du Psaume 13, 1*, în „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age”, 57, 1991, p. 12.

nu se regăsească în Psalmi¹. Premisa mea față cu ideea de circularitate ține de un soi de raportare la profeți, anume că profeții sunt martorii Vechiului Testament care-și amintesc despre viitor. Să exemplific cele patru etape la care le-am restrâns pe cele șapte dintâi:

a. *textul*: este psalmul ca atare (13, 1);

b. *con-textul* (sau „circularitatea internă”): *Psalmul* 13, 1 trimite la *Psalmul* 10, 4 (trecut) și la *Psalmul* 52, 1 (viitor). Asta numesc circularitate în interiorul psalmilor (*n.b.* – o circularitate care nu închide, așa cum se va vedea, căci *Psalmul* 52, 1 va fi asociat lui Titus și anului 70 e.n., anul dărâmării Templului);

c. *pre-textul* (sau „circularitatea externă”): *Psalmul* 13, 1, trimite la *Facerea* 6, 11-12 (trecut) și la *Romani* 3, 10 (viitor). Iată *pre-textul*, ceea ce vrea să spună caracterul intențional ascuns în orice acțiune care vizează ceva (*pre-text* = *intentio* = mântuire);

¹ Atrag atenția asupra unei situații tehnice: numerotarea psalmilor. Este vorba despre dubla numerotare a Psaltirii cauzată de împărțirea psalmului 9 în 9 și 10 în textul evreiesc, în timp ce textul grec și latin păstrează o variantă unitară. Astfel, textul evreiesc află psalmii cu nesocotitul la numerele 14, 1 și 53, 1, în vreme ce versiunea greacă și latină îi plasează la 13, 1 și 52, 1. Sintetic, lucrurile stau astfel: în Biblia ebraică, numerotarea psalmilor de la *Psalmul* 10 la 148 este cu un număr înainte față de Septuaginta și Vulgata, care unesc *Psalmii* 9 și 10, la fel unesc *Psalmii* 114 și 115, dar împart în două *Psalmii* 116 și 147. De regulă, domeniul științific folosește numerotarea evreiască, dar, întrucât exegezele patristice și medievale merg, mai curând, pe cealaltă variantă, am preferat-o pe aceasta din urmă.

d. *re-textul* este revenirea la text din afara lui după ce, cumva, a fost „experimentat”.

Apare aici o problemă. De ce *Psalmul* 52, 1 reia *Psalmul* 13, 1? E problema memoriei legată de actul profetic, căci memoria e solidară cu timpul (căderi, ridicări, idolatrie, ipocrizie. Căci omul cade o dată, dar, din fericire, nu și definitiv. În blestemul veterotestamentar dimensiunea esențială ține de reversibilitatea și caracterul nedefinitiv al blestemului însuși). Despărțirea este definitivă, dar reversibilă, ceea ce vrea să spună că omenirea este vinovată, este pedepsită, dar nu definitiv blestemată. Condiția umană nu este sistematic negativă, căci darurile făcute de Dumnezeu lui Adam nu sunt în întregime abolite. Apoi, dacă am în vedere că psalmii de la 1 la 41 sunt psalmi ai genezei (al căror subiect predominant este căderea), iar psalmii de la 42 la 72 sunt dintre aceia ai exodului (incluzând ideea de idolatrie), pare că intervenția „nesocotitului” (a lui *insipiens*) nu este întâmplătoare. Mai mult, psalmii cu pricina (13, 1/52, 1; adică 14, 1/53, 1 în textul evreiesc) aparțin psalmilor sapiențiali și în cadrul lor cei nelegiuți (*infideles/ insipientes*) sunt supuși unei satire dure. Situația repetitivă a psalmilor amintiți nu este singulară. Anumiți psalmi, în întregime sau în parte, apar în mai multe locuri din Psaltire¹.

¹ Pe lângă *Psalmii* 13/52 (14/53), mai avem următoarele situații: 39, 13-17 / 69 (40, 13-17 / 70); 56, 7-11 plus 59, 6-13, care fac împreună *Psalmul* 107 (57, 7-11, plus 60, 6-13, care fac împreună *Psalmul* 108). În paranteză am trecut numerotarea din textul evreiesc. Cealaltă numerotare ține de *Vulgata* / *LXX*. Vezi: Gianfranco Ravasi, *Introducere în Vechiul Testament*, Manuale de bază PIEME, nr. 2, 1991, pp. 121-130; Percă Mihai, „Cărțile

Să revin la textul în cauză: *dixit insipiens in corde suo: Non est Deus* (Psalmul 13, 1/52, 1). Termenul *insipiens* e suficient de obscur. Variantele în care termenul *insipiens* apare în traduceri autohtone din Scriptură sau din Anselm sunt: „nebunul”, „ignorantul”, „smintitul”, „nesocotitul”. Să încerc să le urmăresc pe cât e cu putință.

Termenul ebraic căruia *insipiens* îi corespunde este *nabal*. Numai „necredinciosul agresiv” este numit *nabal* (ca în *1 Samuel* 25, 25; *Psalmul* 13, 1/52, 1; *Isaia* 36, 5-6), precum și „nebunia încăpățănată”, aceea a „batjocoritorului” (*Proverbe* 1, 22; 14, 6; 24, 9). În rest, în Vechiul Testament nebunia este:

- „prostie curată” (*Proverbe* 10, 14; 14, 15; 18, 13);
- „prostie culpabilă” ca fiind desconsiderarea adevărului și a disciplinei lui Dumnezeu (*Proverbe* 1, 7).

Omul neîncercat, cel ușor de amăgit, nu este doar „fără minte” (*Proverbe* 7, 7), este nebun, și nebunul de acest tip nu are de făcut doar un efort mintal, ci și o alegere morală, spirituală. În afara primelor două situații pe care le-am amintit, *nabal* suportă vocabule interschimbabile.

În Noul Testament avem, pentru „nebun”, doi termeni: *aphron* (cu un prefix de privație și care poate însemna: „lipsit de sentimente” – cu sensul de a pierde un statut și, în al doilea rând, *aphron* este acela care și-a pierdut rațiunea, judecata. Cel de-al doilea sens corespunde și celui „furios” sau „nebun” [de furie], precum și „smintitului”, „nesocotitului”, „dementului”) și *moros*. În

sapientiale”, în Petru Sescu (coordonator), *Introducere în Sfânta Scriptură*, Editura Sapientia, Iași, 2001, pp. 113-120; *Dicționar Biblic*, Societatea Misionară Română, Editura „Cartea Creștină”, Oradea, 1995, pp. 1087-1093.

Marcu 5, 22 Cristos avertizează că a eticheta pe cineva *moros* are în vedere o conotație spirituală și morală față cu actul unei alegeri. Paul folosește vocabula *moros* (*I Corinteni 1, 25, 27*) și prin ea îi are în vedere pe cei necredincioși care au evaluat în mod eronat planurile lui Dumnezeu. În *Luca 11, 40* sensul „nebunului” (*aphron*) are în vedere incapacitatea unui om de a percepe lucrurile în felul în care ele și sunt. Un alt sens al „nebuniei” în Noul Testament este acela de „alegere nerentabilă” (*Luca 12, 20; Romani 1, 21*).

În Noul Testament mai ales, „nebunia” e de pus în legătură cu necredința (răzvrătirea, neascultarea) și termenii din *LXX* sunt: *apistia* (o stare a minții care denotă lipsa de încredere) și *apeitheia* (răzvrătirea ca atare, căci păcatul creștinului nu este ignoranța, ca la greci, ci neascultarea). Prin urmare, expresia practică a necredinței este neascultarea (*Evrei 3, 12*).

În *1 Samuel 25, 1-36*, *nabal* este nume propriu, și acest Nabal este aspru cu David (ca o coincidență, *Psalmi 13, 1/52, 1* sunt ai lui David)¹.

¹ Vezi *Dicționar Biblic*, ed. cit., pp. 798, 884, 889, 899-900.

Amintesc aici și lucrarea lui Teodor Baconsky, *Răsul patriarhilor*, Editura Anastasia, București, 1996, mai ales pp. 102-105, 342-351. Smintitul este lipsit de judecată după cum “*moria* neo-testamentară exprimă uneori contrariul, și anume acea judecată abundentă care nu conotează abuzul speculativ, ci exercițiul unei harisme profetice” (p. 342). Profetul anunță pe nebunii întru Cristos, iar *Osea 9, 7*, ne spune că inspiratul delirează și profetul este nebun. Firește, comportamentul “nebunilor” diferă de acela al profetilor. În Vechiul Testament, *moros* este o insultă; în Noul Testament avem și conotația teologică legată de “răsturnarea valorilor” înfăptuită de Cristos (pp. 342, 344). Iar “la nivelul evoluției

Vulgata, am văzut, uzează de termenul *insipiens*. Prepoziția *in* cu acuzativ (nu cu ablativ) înseamnă, printre altele, și „contra” (ca în *impetus in hostem*), iar *sipiens* își are rădăcina în *sapio, ere*¹.

Un etimon intermediar propune Constantin Noica plecând de la slavonul *smenit*².

mistice a kerigmei, un lucru este limpede: *moros* va deveni *salos*, săracul cu duhul se va schimba în profet îndată ce-și va asuma pomenita răsturnare a valorilor” (p. 344).

¹ Încerc aici o corespondență: *sapiens, sapientis* înseamnă „înțelept”, „priceput”. Înțelepciunea o asociez grecescului *theōria*, iar priceperea grecescului *téchnē*. Am în vedere faptul că, prin corespondența pe care o invoc la început, virtutea (*areté*) e o excelență binar distribuită: ea este și a trupului (a avea *areté* în picioare, așa cum are Achile la Homer), și a sufletului (înțelepciune, curaj, cumpătare). Oricum, *insipiens* se originează în „a nu ști socoti”, de unde „nesocotitul”, variantă agreată de Alexander Baumgarten, față cu o alta: „smintitul”, folosită de Gheorghe Vlăduțescu (*Proslogion*, traducere de Gheorghe Vlăduțescu, Editura Științifică, București, 1997) și Vasile Sav (Augustin, *De libero arbitrio*, traducere de Vasile Sav, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002; Augustin citează locul din *Psalmi* în cartea a II-a, 2, 5). Înclin să cred că „nebunul” nu este acela care și-a pierdut rațiunea, ci acela care a pierdut totul în afară de rațiune. Or, în afară de rațiune se mai poate pierde numai credința. Asta înseamnă, dincolo de exercițiul etimologic, și poate chiar împotriva lui, a „nesocoti” pe Dumnezeu și a „sminti” lucrurile.

² Constantin Noica, *Rostirea filozofică românească*, Editura Științifică, București, 1970, p. 87. Pe de altă parte putem afla pentru „nesocotit” nu termenul slavon *smenit*, ci pe acela de *bezumen*. *Smena* înseamnă „schimbare”, cu sensul de „a lua locul cuiva”, dar termenul *smenit*, ca atare, nu

aparține textului Psaltirii în slava veche. *Smenit* e o licență a traducătorilor autohtoni. Altminteri, în varianta Noica, sensul se păstrează, numai că prin extensie, nu prin intensie. Același sens e de regăsit în *Biblia* lui Șerban Cantacuzino și, cred, locul excelent în care problema este rezolvată e de aflat în versiunea aramaică a Vechiului Testament unde pentru *Non est Deus* apare: „Dumnezeu nu are nici o putere pe pământ”. Este vorba, prin urmare, de necunoașterea *prezenței* lui Dumnezeu pe pământ, și totul se învârtă în jurul acestei prezențe/ absențe (vezi traducerea lui Gheorghe Vlăduțescu la *Proslogion*, nota 1, pp. 108-109). Dosoftei, după opinia mea, traduce în felul cel mai fericit *Psalmii* în cauză. Iată cum sună la el *Psalmul* 13,1 (spun că în *Psaltirea* lui Dosoftei, 13,1 este numerotat 13,1-4):

„Zisă întru sine cel fără de minte,

‘Ntr-a sa nebunie, deșerte cuvinte.

Zisă ca nu este Dumnezeu să vază,

Să le ia de samă cine ce lucrează”.

Psalmul 52,1 (52,1-4 la Dosoftei) arată astfel:

„În inemă-ș zice cel fără de minte,

Precum i să place, deșerte cuvinte.

Zice că nu este Dumnezeu să vază

Și să ia aminte cine ce lucrează”

(Dosoftei, *Psaltirea în versuri* 1673, Ediție critică de N.A. Ursu, Mitropolia Moldovei și Sucevei, Iași, 1974, pp. 91, 363). Într-o altă traducere, a lui Vasile Militaru, traducere făcută în 1933, *Psalmul* 13, 1, sună astfel:

“Zis-a cel nebun, în sine: «Nu e nici un Dumnezeu!»

Oamenii, prin a lor fapte, cad mereu mai jos, mereu!

Între ei nu e nici unul care binele să facă,

Nu-i nici unul plin de milă, ca lui Dumnezeu să-i placă”

Psalmul 52 cuprinde cele pentru versete în numerotația 52, 1-2 (*Psaltirea în versuri*, traducere de Vasile Militaru, Editura “Lumină din Lumină”, București, 2000, pp. 28, 91).

Ca să sistematizez lucrurile spun că, față cu *insipiens*, sunt cel puțin patru tipuri de interpretări¹.

3. 1. Interpretarea de tip istoric

Prima ar fi interpretarea de tip istoric, reprezentată de antiochieni, mai ales Teodor de Mopsuestia și Teodoret de Cyr. Cei doi văd în *insipiens* pe regele asirian Sanherib sau pe un oficial asirian, pe nume Rabșache, trimis de Sanherib pentru a-i cere lui Ezechia să predea Ierusalimul. Teodoret de Cyr spune că începutul psalmului 13 convine vorbelor lui Sanherib și Rabșache și care țin lui Ezechia un discurs impios în care este pusă sub semnul întrebării atotputernicia divină (*Isaia* 36, 18-20).

De tip istoric este interpretarea și într-un comentariu atribuit lui Beda cel Venerabil, comentariu, în realitate, de pe la 1150, și presupusul Beda pare aici îndatorat lui Ieronim. În comentariu se spune: *Haec Ezechias contra Rabsacen loquitur*.

Regăsim acest tip de interpretare târziu, în secolul al XIII-lea, la Nicolas de Lyre¹. În parte, Nicolas de Lyre va

Ca să închei, *bezumen*, ca adjectiv, are corespondentul grec în *aphron* și latin în *demens* și ar însemna „cel fără minte”, „prost”, „nepriceput”. *Bezumen* e un cuvânt compus în care *bez* este o formă privativă (înseamnă „fără”) și privează de „a gândi”, „a crede”- *mîniati* (Fr. Miklosich, *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*, Vindobonae, 1862, p. 17; Pandeles Olteanu, coordonator, *Slava veche și slavona românească*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1975, p. 406).

¹ Preiau această sistematizare din Gilbert Dahan, *loc. cit.*, pp. 11-25.

„recuza” interpretarea istorică a lui *insipiens* pentru a se ralia unei interpretări „literale” mai vechi. E vorba de „literalismul” comentatorului evreu Salomon bar Isaac (mai cunoscut sub numele Rashi, 1040-1150), rabin în orașul natal Troyes și considerat cea mai mare autoritate a timpului în Talmud. După Nicolas de Lyre: *Rabi Salomon exponit hunc psalmum de Nabuchodonosor, qui blasphemavit Deum Israel verba et facto*. Rashi notează prezența a două texte similare în Psaltire și spune că *Psalmul* 13/14 e în legătură cu Nabucodonosor, iar *Psalmul* 52/53 e de pus în legătură cu Titus Flavius Vespasian care în august 70 e.n. cucerește Ierusalimul. Până la urmă, comentatorii evrei nu sunt unanimi față cu acest loc. Gilbert Dahan amintește cel puțin trei puncte de vedere:

a. comentariul *Midrash Tehlim* (cel mai târziu din secolul al XIII-lea²) identifică pe *insipiens* cu Esau (și Esau însuși simbolizează pe cei pe care Dumnezeu nu i-a ales) sau cu „neamurile” care au distrus Templul. Cât

¹ E de spus aici că secolele XIII-XV sunt caracterizate printr-un avânt exegetic în spațiul universitar medieval, mai ales la Paris. Tipul acesta de exegeză, oarecum mai libertin, nu e apreciat în centrele de studii ale ordinelor călugărești. E vorba mai ales de dominicani (Hugues de Saint-Cher, Toma din Aquino) și franciscani (William Middletown și Nicolas de Lyre). De altfel, dominicanii, care au vrut să creeze în 1308 centre specializate de studii biblice, au renunțat încă din 1312 din pricina prea marelui prestigiu al teologiei speculative a timpului (vezi Guy Lobrichon, articolul „Biblia”, în Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *Dicționar Tematic al Evului Mediu Occidental*, Editura Polirom, Iași, 2002, pp. 52-54.

² Gilbert Dahan, *loc. cit.*, nota 12, p. 13.

privește *Psalmul* 52/53, comentariul acesta interpretează termenul *nabal* ca fiind un nume propriu;

b. David Qimhi (1160-1235) afirmă în comentariul propriu că lui *insipiens* îi corespund „neamurile” care persecută pe Israel gândind în inima lor că nu există Dumnezeu și nici vreun judecător pe lume care să plătească fiecăruia după faptele lui;

c. în fine, Abraham ibn Ezra (1089-1164) vede în *insipiens* savantul rătăcit¹.

Comentariului literal făcut de Nicolas de Lyre i se adaugă unul moral în care *insipiens* este acela care se încăpățânează în rău (*obstinato in malis*); acest *obstinato* acționează de parcă Dumnezeu nu l-ar vedea și nici nu l-ar putea pedepsi.

Două puncte de vedere asemănătoare (între ele, nu cu cele de mai sus) aflăm la Hugues de Saint-Cher și Ludolphe Călugărul. Primul, pe linia interpretării morale a *Psalmului* 13, vede în *insipiens* pe „păcătos”, pe acela care nu posedă adevărata înțelepciune (*vocat peccatorem insipientem, quia veram sapientiam non habet*); al doilea spune: *Propheta loquitur de quolibet peccatore obstinato in malis suis*, iar *peccatore obstinato in malis suis* sunt evreii și păgânii².

¹ Trebuie remarcat că aceste exegeze nu au avut câtuși de puțin influență asupra comentatorilor creștini, deoparte lăsând pe Nicolas de Lyre. Printr-un șir de replici, Nicolas de Lyre va fi respins din perspectiva literalismului practicat de Paul de Burgos (evreu convertit) care, la rândul-i, va fi recuzat de Matthias de Thuringia.

² Gilbert Dahan, *loc. cit.*, notele 18 și 20, p. 14.

3. 2. Interpretarea ca polemică antisemită

Al doilea tip de interpretare (împărtășit de majoritatea comentatorilor medievali) vede în *insipiens* pe evreul ce refuză să recunoască divinitatea lui Cristos, de unde și polemica antisemită a exegezei medievale față cu *Psalmul* 13¹. Apare în acest loc următoarea problemă: de unde provine interpretarea antisemită a *Psalmului* 13 de vreme ce în textul însuși nimic nu pare a justifica această interpretare? Ebraicul *nabal* e tradus în *Vulgata* prin *stultus* (de șase ori), prin *insipiens* (tot de șase ori), o dată prin *fatuus* și încă o dată prin *ignavus*². Nu e de trecut cu vederea că Părinții, fie greci, fie latini, nu comentează, toți, în sens antisemit, *Psalmul* 13. Un caz particular, printre Părinții greci, e Origen, dar nu cu privire la *Psalmul* 13, 1, ci cu privire la *Psalmul* 52, 1, caz în care face o aluzie la „neamul nesocotit care neagă divinitatea lui Cristos”, dar Origen nu precizează nici măcar aici că ar fi vorba de poporul evreu. Iar în una din omilii, când Origen trimite direct la *Psalmul* 13, 1, este amintit regele Egiptului. Origen comentează: „s-ar putea vedea în regele acesta diavolul, acel nebun care a zis într-o inimă sa: «Nu este Dumnezeu»”³.

¹ Petrus Cantor (Dascălul) scria: *Dixit insipientis iudaeus in corde suo: hic homo, scilicet Christus, non est Deus, quia non credebatur eum esse Deum (ibidem)*.

² Gilbert Dahan, *loc. cit.*, nota 27, p. 15. Aflăm la această notă corespondența termenilor din textul ebraic în *Vulgata*. *Stultus* apare în *Deuteronom* 32, 6; 32, 21; *Iov* 30, 8; *Proverbe* 17, 7; 30, 22; *Isaia* 32, 6. *Insipiens* e de aflat în *Psalmi* 13, 1 (52, 1); 39, 9; 74, 18; 74, 22; *Isaia* 32, 5; *Jeremia* 17, 11. *Fatuus* apare în *Proverbe* 17, 21, iar *ignavus* în 2 *Samuel* 3, 33.

³ Origen, *Omilii la Cartea Ieșirii*, în *Scrieri alese*, partea întâia, EIBMBOR, București, 1981, p. 60.

De cealaltă parte, Ieronim se mulțumește să noteze că ebraicul *nabal* este corespondentul lui *insipiens*¹. În spațiul latin, un Augustin, în *Enarrationes in Psalmos*, dă următoarea explicație: termenul *imprudens* trimite la „păgâni” („neamuri”), în timp ce expresia *filios hominis* (*Psalmul* 13, 2) desemnează pe evrei, iar dintre evrei (comentează Cassiodor, Petru Lombardul, Gilbertus Porretanus, Petrus Cantor), Augustin are în vedere pe iudeii de dinainte de Cristos, în primul rând patriarhii.

O tentă antisemită apare și la Arnobius căruia asimilarea lui *insipiens* cu evreii i se pare evidentă, dacă nu chiar implicată².

Prin Cassiodor, exegeza medievală a *Psalmului* 13 este influențată în sens antisemit și, în continuarea lui, fraza: *Non est Deus* e înțeleasă ca o negare a divinității lui Cristos³.

Plecând de la o afirmație a lui Pseudo-Albert cel Mare (observație, în fapt, paulină) care distinge între înțelepciunea adevărată și *sapientia vana* (Pseudo-Albert conchide că evreii au fost privați de ambele), comentatorii, începând cu secolul al XIII-lea, se lansează într-un discurs asupra înțelepciunii văzute ca *distinctio*.

¹ Gilbert Dahan, *loc. cit.*, nota 31, p. 16: *insipiens in hebraeo Nabal positum est*.

² Gilbert Dahan, *loc. cit.*, nota 35, p. 16: venirea Domnului, cerută în *Psalmul* 12, este realizată în *Psalmul* 13, dar poporul incredul (numit *observantes sabbata*) zice în inima lui: nu este Dumnezeu.

³ Se va mai spune că numai prin „antonomază” *insipiens* desemnează pe evrei (Gilbert Dahan, *loc. cit.*, nota 44, p. 17), iar antonomaza, ca figură de stil, constă în folosirea unui nume propriu în locul unui nume comun sau a unui nume comun (ori a unei perifraze) în locul unui nume propriu.

De aici și faptul că expresia – *in corde suo* suportă două tipuri de remarci:

a. unii comentatori, pe linia lui Cassiodor, observă că *insipiens* își agravează situația nemulțumindu-se cu o simplă afirmație orală, și atunci spune „în inima lui” că Dumnezeu nu este;

b. alții spun că *insipiens* doar „imaginează” ceea ce spune fără a se sprijini pe vreo mărturie scripturistică¹.

3. 3. Interpretarea ca polemică împotriva păgânilor (neamurilor)

O a treia interpretare a lui *insipiens* în exegeza patristică și medievală arondează pe *insipiens* „păgânilor” („neamurilor”). Ideea e din perioada lui Augustin, apare la Augustin, și tendința a fost aceea de a face următoarea distribuție:

- Psalmul 13: *insipiens* = evreul;
- Psalmul 52: *insipiens* = păgânul.

E drept că această identitate deplasată de la un psalm către celălalt este mai curând semnalată decât exploatată, pentru că „păgânul” arondat lui *insipiens* rămâne totuși un personaj încă și mai vag decât „evreul”².

Mai apoi, Petrus Cantor asociază, fără să numească însă în mod expres, pe păgân epicureilor. Abia Nicolaus

¹ Gilbert Dahan, *loc. cit.*, p. 18. În interpretarea lui Petrus Cantor, omul-Isus, în sensul de proximitate a omului-Isus, interzice evreilor de a bănuî în el divinitatea (*Ibidem*, p. 19).

² *Ibidem*, pp. 19-20. Păgânul are mintea coruptă, își face dumnezei dintr-o bucată de lemn (Bruno de Würzburg). Pseudo-Albert caracterizează negarea lui Dumnezeu ca pe o confuzie mentală a păgânului, încât păgânul spune că e Dumnezeu ceea ce Dumnezeu nu e, și ceea ce este Dumnezeu păgânul spune că nu este Dumnezeu.

din Amiens identifică învățătura păgânului cu învățătura lui Epicur¹.

3. 4. *Revenirea la interpretarea a doua*
(cu trecerea de la Cristos la Dumnezeu)

În fine, cele mai multe interpretări patristice și medievale au în vedere negarea existenței lui Dumnezeu proclamată de *insipiens* (*Psalmul* 13), și *insipiens* ar fi evreul. O problemă este însă în joc aici, și e una fundamentală: nu este vorba de a nega (prin *insipiens* = evreu) pe Dumnezeu; e vorba de a respinge divinitatea lui Cristos (se vede că această a patra interpretare este impropriu numită așa. De fapt se augmentează cel de-al doilea tip de interpretare în acest loc). Chestiunea e că infidelii nu au fost taxați drept ateî, încât lucrurile se complică într-un registru logic: întrucât Cristos este Dumnezeu și evreii nu cred în Isus, ei nu mai cred, prin consecință, nici în Dumnezeu. În alți termeni, dacă *insipiens* (evreul) îl disprețuiește pe Cristos, atunci neagă și pe Dumnezeu. Propozițiile devin:

- evreii neagă faptul că El, Cristos, este Dumnezeu;
- evreii nu neagă în nici un fel pe Dumnezeu.

Cheia problemei, conchide Gilbert Dahan², poate fi, de ce nu?, Anselm (cu *Proslogion*)! Adică nu mai este vorba (prin relativizare și față cu interpretarea morală) de o adevărată negație a lui Dumnezeu, ci de un soi aparte de punere între paranteze a divinității, care punere permite de a acționa „ca și cum” Dumnezeu nu ar fi „acolo” pentru a judeca acțiunile fiecăruia. În alți termeni, Sanherib și Nabucodonosor nu neagă în nici un

¹ *Ibidem*, nota 69, p. 20: *Iste gentilis fuit Epicurus*.

² *Ibidem*, pp. 21-22.

fel divinitatea, pentru că ei înșiși adoră proprii lor zei (divinități). Ceea ce ei neagă este faptul că Dumnezeu lui Israel este adevăratul Dumnezeu atotputernic¹. Problema e de secol XIII (și, mai apoi, carteziană): dacă existența lui Dumnezeu este o cunoștință înnăscută, mai are ea nevoie de a fi și demonstrată? După Gilbert Dahan, trei texte ne vin în ajutor². Pe scurt, e de exclus posibilitatea negării lui Dumnezeu, încât cuvintele rostite de *insipiens* au a fi luate în sens relativ, adică e de preferat înțelegerea *simpliciter* a versetului cu pricina. În mare, sunt scoase în evidență de comentatori dificultățile față cu negarea absolută a lui Dumnezeu în Evul Mediu (de altfel, până la sfârșitul secolului al XII-lea, o atare ipoteză era inimaginabilă, iar începând cu secolul al XIII-lea, dimpotrivă, problema posibilității absenței lui Dumnezeu era, deja, formulată).

Sigur e că secolul al XIII-lea citează rar argumentul anselmian, și atunci când o face vede în el o probă a existenței lui Dumnezeu (și locul de la care comentatorii secolului al XIII-lea se revendică este de aflat în *Prooemium: quia Deus vere est, et quia est summum bonum*). Gilbert Dahan pare a pune lucrurile la punct³: din clipa în care *Proslogion* este cunoscut (inclusiv

¹ *Ibidem*, nota 75, p. 21.

² *Ibidem*, p. 22. Este vorba de, pe rând:

- „cuvintele nesocotitului” (*Psalmul* 13) care par a arăta că a-l ignora pe Dumnezeu nu e cine știe ce;
- un text din Ioan Damaschin (*De fide orthodoxa*, I, 1);
- capitolul II din *Proslogion*.

³ *Ibidem*, p. 25. De văzut și Brian Davies, *Introducere în filosofia religiei*, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 42-58.

apărarea lui *insipiens* de către Gaunilon), opusculul anselmian provoacă un soi de revoluție asupra unei teme capitale din filosofie și teologie. Conchid, pe linia lui Dahan: în tot ceea ce face Anselm aflăm o ruptură față cu tradiția exegetică; Anselm nu disprețuiește această tradiție, nu o ignoră; avem în vedere, la Anselm, utilizarea textelor scripturistice în interpretarea lor cea mai obișnuită¹, ceea ce vrea să spună – neobscură.

4. Interludiu: Van Steenberghen vs. Moreau (sau despre nebunul care aruncă piatra în lac)

Fernand Van Steenberghen e unul dintre aceia, nu puțini, care spun că *Proslogion*-ul nu încetează să fascineze². În opinia autorului amintit³, Joseph Moreau

¹ *Ibidem*, nota 95, p. 25. Este vorba despre o tradiție cvasiunanimă și care stabilește o legătură între *Psalmul* 12 și *Psalmul* 13. Am anunțat-o, de altfel, mai înainte. O reiau: *Psalmul* 12 e înțeles ca o cerere față cu venirea lui Cristos; *Psalmul* 13 are în vedere manifestarea acestei venituri și intervenția poporului incredul. Începutul *Proslogion*-ului e în conformitate cu această schemă.

² Într-un registru apropiat și printr-o logică suficient de abracadabrantă, în prima parte din *Istoria nebuniei în epoca clasică* (secvența intitulată *Stultifera navis*), Foucault notează: "Din toate direcțiile nebunia îl fascinează pe om", pentru ca două pagini mai apoi să afirme: "Desigur, nebunia atrage, dar nu fascinează" (Michel Foucault, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, Editura Humanitas, București, 1996, pp. 26, 28).

³ Fernand Van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Publications Universitaires, Louvain, 1974, pp. 390-403. Van Steenberghen, într-o „notă critică” la

face o nouă încercare față cu proba anselmiană și concluzia este pozitivă: argumentul ontologic este eficace. Însă Van Steenberghen nu e foarte încântat de prestația lui J. Moreau. Să vedem și de ce.

Totul pleacă de la diferența dintre *Monologion* și *Proslogion*. Anselm numește al doilea lui opuscul: *Proslogion*, id est *Alloquium*, iar Moreau traduce finalul prin „interpretare” („încurajare”, „exhortație”), și apoi adaugă: „Dar cine este cel interpelat?” „Omul însuși”, răspunde, pentru că întâiul capitol al opusului anselmian debutează astfel: *Eia nunc, homuncio*. Alexandre Koyré traduce *alloquium* prin „alocuțiune”, varianta la care aderă și Van Steenberghen plecând de la contextul sesizat de Koyré la începutul lucrării celui din urmă¹: discursului

Proslogion (care nu face decât să reia un text publicat în 1968 sub titlul: *Pour ou contre l'insensé?*), desfășoară un soi de recenzie a lucrării lui J. Moreau (*Pour ou contre l'insensé? Essai sur la preuve anselmienne*, Vrin, Paris, 1967). Dincolo de faptul că argumentul ontologic este, la limită, eficace, așa cum susține, nu singur, Moreau, Van Steenberghen nu e foarte satisfăcut de lucrarea pe care o analizează în textul pe care l-am amintit. Dimpotrivă!

¹ Alexandre Koyré, *Saint Anselme de Cantorbéry*, 1930, pp. 4-5. Legătura lui Koyré cu Anselm e mult mai veche decât anul 1930. Este, această legătură, cel puțin din anul 1923 când apare textul lui Koyré intitulat *Essai sur les preuves de l'existence de Dieu chez Descartes* (Paris). Opune aici pe Duns Scot lui Anselm; de la Anselm se va revendica Descartes care nuanțează demonstrația anselmiană, substituind conceptului de ființă (*ens quo maius cogitari nequit*), tipic anselmian, conceptul cartezian de *ens infinitum* (vezi Alexandre Koyré, *De la lumea închisă la universul infinit*, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 98-99).

solitar (*Monologion id est Soliloquium*) din primul opuscul, Anselm îi opune *dialogul cu Dumnezeu*, rugăciunea, în noul opuscul unde scrie: *sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum*. Apoi, Moreau crede, spune Van Steenberghen¹, că ideea de Dumnezeu *id quo maius nihil cogitari potest* e o invenție a lui Anselm și arată (Moreau) că în răspunsul dat lui Gaunilon, Anselm își atribuie meritul de a fi aflat singur această formulă. Van Steenberghen probează că formula e un împrumut pe care Anselm îl face (chiar dacă involuntar, ceea ce vrea să spună – din necunoaștere, una care însă nu este culpabilă) din Seneca. Romanul, în *Naturales Quaestiones*, descrie astfel pe Dumnezeu: *magnitudo qua nihil maius cogitari potest*².

Moreau, pe linia lui Anselm, spune că în *id quo maius...* nu este vorba doar de o „definiție nominală” și, prin consecință, de o simplă ipoteză. Dacă ar fi așa, spune Moreau, argumentul n-ar fi concludent. E vorba de un

Aceasta ar fi proba indirectă. Proba directă e de aflat în Alexandre Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, Vrin, Paris, 1984, cap. II, IX, X.

¹ Fernand Van Steenberghen, *op. cit.*, p. 397.

² K.-D. Nothdurft, citat de Van Steenberghen (*op. cit.*, nota 5, p. 397), arată că nici un text, fie el din Augustin, fie din Cicero, nu este atât de apropiat de formula lui Anselm așa cum e textul lui Seneca. Locul din *Naturales Quaestiones* la care face trimitere Van Steenberghen este de aflat în „Prefață”, I, 13, unde Seneca se întreabă: „*Quid est Deus? Mens universi. Quid est Deus? Quod vides totum et quod non vides totum. Sic enim magnitudo sua illi redditur, quo nihil maius excogitari potest, si solus est omnia, opus suum et extra et infra tenet... Totus ratio est*” – Seneca, *Naturales Quaestiones*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 7).

concept al lui Dumnezeu grație căruia noi putem sesiza existența necesară. Replica lui Van Steenberghen: în termenii dialogului dintre Anselm și Gaunilon, e dificil de a vedea valoarea noetică a ideii de Dumnezeu exprimată prin formula arhicunoscută a lui Anselm. Impresia lui Van Steenberghen, și nu numai a lui, este că lui Anselm însuși lucrurile nu-i sunt foarte clare¹. Să fim mai explicit.

Moreau atribuie spusei anselmiene o poziție de tip augustinian și pe care o adoptă el însuși fără rezerve. *Quo maius nihil cogitari potest*, expresia, este valorizată de Moreau din perspectiva doctrinei augustiniene a iluminării. Cum judecă? Grație iluminării, ideea de Dumnezeu este mai mult decât o definiție nominală, căci lumina divină îi permite lui Anselm să sesizeze, în această idee, și *prezența confuză* a obiectului ei (ideii), și *raportul necesar* (în acest obiect) al esenței și existenței, la fel cum propoziția – „Dumnezeu există” apare inteligenței ca un adevăr necesar și etern.

Concluzia lui Van Steenberghen: chiar dacă proba ontologică este validă (și poate tocmai din acest motiv), ea nu dovedește existența lui Dumnezeu, căci a demonstra existența aceluia decât care nimic altceva mai mare nu poate fi conceput nu înseamnă, nici pe departe, a demonstra existența lui Dumnezeu. Astfel că, în termenii aceștia, slăbiciunea radicală și imposibilă a probei din *Proslogion* rezidă în chiar punctul ei de plecare: ideea de Dumnezeu pe care o propune este mult prea vagă, mult prea obscură pentru a putea conduce la o cunoaștere distinctivă a lui Dumnezeu.

¹ Fernand Van Steenberghen, *op. cit.*, p. 389.

5. *Vade retro, insipiente*

În *Phillipicae sive In Marcum Antonium* (11, 2, 1), Cicero spune că orice om greșește, dar nimeni, cu excepția nesocotitului (*insipientis*), nu perseverează în greșală (*nullius, nisi insipientis, in errore perseverare*). Să fac un transfer. *Cartea Înțelepciunii* din Vechiul Testament, care este și un mic tratat teologic, o scriere catehetică, spune la 13, 1 (foarte semnificativ, și constat aici doar coincidența!): „Proști sunt din fire toți oamenii care nu cunosc pe Dumnezeu și care n-au știut, plecând de la lucrurile vizibile, să recunoască pe Cel care este, nici din cercetarea operelor sale să recunoască pe arhitect”. Concluzia din *Cartea Înțelepciunii* (13, 1-9) este aceea potrivit căreia „firea însăși ne conduce la recunoașterea Dumnezeului celui viu”¹.

În opinia părintelui profesor Eduard Ferent, *Psalmul* 13, 1 e „necredința pozitivă, negația lui Dumnezeu liber voită”, e „ignoranță culpabilă, responsabilă, care se manifestă prin împietrirea inimii și întunecarea minții cauzate de o comportare rea”². *Ergo*: „idolatria este o rătăcire și o prostie, dar negația lui Dumnezeu este un lucru și mai grav, e o nebunie”³.

Chestiunea fundamentală de la care am plecat și aceea la care vreau să ajung este, în fond, următoarea: adevăratul sens al probei lui Anselm este, în realitate,

¹ Eduard Ferent, *Dumnezeul cel viu, Unic în Ființă și Întreit în Persoane*, Editura „Presa Bună”, Iași, 1997, p. 13.

² *Ibidem*, p. 14.

³ *Ibidem*, p. 15. *Vulgata* numește *Cartea Înțelepciunii – Liber Sapientiae*, în timp ce *LXX* îi spune *Înțelepciunea lui Solomon* (iar la 13, 1-9, recunoaștem o polemică împotriva idolatriei).

unul negativ. Anume: îi este imposibil gândirii de a afirma că Dumnezeu nu există sub pretextul că ea (gândirea) îl gândește (pe Dumnezeu) ca neexistând. Dacă proba lui Anselm se pretează unei erori critice (și se pretează, cu siguranță), apoi eroarea aceasta stă în a vedea în proba cu pricina deducția ființei dintr-un conținut al gândirii¹. Evdokimov, cred, spune bine: „Sfântul Anselm nu a gândit niciodată așa ceva. Este vorba de intuiția care sesizează imposibilitatea de a gândi anumite conținuturi ca un conținut pur al conștiinței”², ceea ce este deja o chestiune fenomenologică. Mă văd, din fericire, obligat să rămân la Evdokimov și să reiterez, prin el, problema de mai sus. E un aspect paulin în joc, și „Sfântul Paul știa bine ce făcea când își centra predica pe ceea ce suscita imediat reacția violentă a logicii speculative”. Cum adică? Simplu: „Întruparea va rămâne totdeauna nebunie și sminteală pentru mintea omului... Omul Isus ar fi putut foarte bine să existe în Palestina; nu divinizarea lui de către ucenici, cât *umanizarea lui*

¹ Kant critică proba lui Anselm din perspectiva folosinței teoretice a rațiunii, și are dreptate. Pentru Kant, existența dedusă de concept este o iluzie și procedeul, ilicit, este așezat de filosof îndărătul vocabulei *ontoteologie*. Aceasta are în vedere considerarea pur noțională a lui Dumnezeu, adică își propune să derive existența ființei prime din simple concepte, fără ajutorul experienței (Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1969, p. 499).

² Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, Asociația Filantropică Medicală Creștină Christiana, București, 1993, p. 38. Și când am spus că e o chestiune fenomenologică, nu am avut în vedere *descrierea*, ci *intenția* (*intentio*).

*Dumnezeu se arată inacceptabilă*¹. Și aici este un loc în care Evdokimov sintetizează lucrurile, peste timp, exemplar. Nu mă pot abține să nu-l citez: „Omul care se declară Dumnezeu este insuportabil pentru iudei, Dumnezeu devenit om este o sminteală pentru grec; Vechiul Testament cunoaște pe Dumnezeu, dar nu concepe un Dumnezeu suferind; misterele grecești cunoșteau imaginea unui Dumnezeu suferind, dar nu-L cunoșteau pe Dumnezeu. Noul Testament îi descoperă pe amândoi”², și îi descoperă ca nefiind absenți și nefiind mai mulți. Asta vrea Anselm și de aceea *insipiens* nu-l deranjează. În fond, lui Anselm, *insipiens* îi face serviciul cel mai mare. Un Karl Barth reiterează un aspect care, dacă nu este înțeles, năruie proba lui Anselm: scopul probei nu e acela de a dovedi existența lui Dumnezeu prin procedee exclusiv raționale (și nu e în primul rând așa ceva). Proba vrea altceva: să arate că eu, ființă rațională, nu-l pot nega rațional pe Dumnezeu după ce am aflat cine este El. Karl Barth opinează că Anselm face o

¹ *Ibidem*, op. cit., p. 16.

² *Ibidem*, nota 1, p. 16. Când *insipiens* spune ce spune, nu o face nici cu rațiunea și nici cu mintea. O face cu/în inimă. Citez din Evdokimov: „simplificările pozitivistice reduc păcatul la ignoranță, crima la influența mediului social, răul la imperfecțiune și asceza la igienă. Noțiunea de păcat a pierdut orice audiență, nimeni nu mai înțelege ce semnifică aceasta. Or, după definiția celui de-al VI-lea Sinod ecumenic, *păcatul este boala spiritului*. Se știe, după P. Janet, că «nebunia este pierderea funcției realului». Un alienat nu mai percepe realitatea ca ceilalți. A nu mai percepe păcatul și contrariul lui, sfințenia, este o dezordine funcțională, o formă de nebunie spirituală” (*Ibidem*, p. 54; și aici Evdokimov citează *Psalmul* 13, 1).

distincție între *idee* și *ceea ce ideea reprezintă*. Ceea ce neagă nebunul nu este ideea ca atare; nebunul neagă ce reprezintă ideea. *Idee* înseamnă aici Dumnezeu ca esență și existență; *ceea ce reprezintă ideea* este existența ca prezență și putere a lui Dumnezeu în lume. Nebunul nu contestă o premisă; pe el îl sâcâie o consecință. Nu-l deranjează ființa ci prezența și, din perspectiva prezenței, nebunul nu e altceva decât un iconoclast care-și refuză condiția tranzitorie de iconodul. Nebunul își refuză chipul pentru a-și pune între paranteze asemănarea! În concluzie preanselmiană: „Cunoștința existenței lui Dumnezeu este sădită în chip natural în noi. Dar răutatea celui viclean contra firii omenești a avut atâta putere încât a tras pe unii în cea mai absurdă și cea mai rea decât toate răutățile, prăpastia pierzării, anume de a spune că nu există Dumnezeu. Nebunia acestora, arătând-o tâlcuitorul lucrurilor dumnezeiești, David, a spus: «Zis-a cel nebun întru inima sa: Nu este Dumnezeu.»” Sunt cuvintele lui Ioan Damaschin din *De fide orthodoxa* (I, 3).

6. Despre teonomia anselmiană

Dacă eu „cred ca să înțeleg”, și nu, în primul rând, „înțeleg ca să cred”, înseamnă că *particip* la o experiență. *Insipiens* și „credinciosul” se raportează diferit la proba anselmiană:

- *insipiens* prin *auditus rei*: dacă argumentul nu are sens este pentru că nu pot judeca un lucru doar afirmându-l;

- *credinciosul* prin *scientia experientis* care îi permite de a cunoaște cu adevărat acel „ceva” despre care vorbește și de a-l judeca, mai ales că acest „dincolo” de gândire e chiar „nervul” probei anselmiene.

Adică, în opinia lui Chevalier¹, Dumnezeu se revelă sustrăgându-se: *De se per seipsum probat*. În același sens se pronunță și Paul Vignaux² după care Anselm, în *De veritate*, definește adevărul ca rectitudine: limba se conformează gândirii, gândirea lucrului. După Vignaux: acela care se probează pe sine se probează de la sine, iar travaliul din *Proslogion* constă în a converti sentimentul augustinian al măreției divine absolute într-un soi de principiu dialectic. O atare dialectică ascunde o dispută și Scriptura află lui Anselm adversarul: *nesocotitul*. Acesta neagă un Dumnezeu al credinței (nu pe acela al filosofilor) și se constituie într-un personaj căruia Anselm nu i se adresează direct, dar nici nu-l poate ocoli. *Proslogion* vorbește, în realitate, împotriva lui *insipiens*, chiar dacă tratatul pare a fi destinat nemijlocit călugărilor.

Să vedem ce înțelege Paul Tillich prin experiență. *Experiența*³, constă în participarea la un adevăr obiectiv prezent (în Scriptură) și comentat cu autoritatea lor de Părinți. O asemenea experiență poate deveni cunoaștere, dar faptul acesta nu este obligatoriu întrucât credința nu depinde în nici un fel de cunoaștere, dar cunoașterea, de orice fel va fi fiind, e îndatorată credinței. Printr-o comparație de care uzează Tillich: științele naturii presupun faptul că eu particip la natură, dar participarea mea la natură nu sfârșește în mod necesar în știință (fie ea și a naturii). Paul Tillich spune aici un lucru extrem de interesant, anume că Anselm e un „speculativ” într-o

¹ Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée*, vol. II, *La pensée chrétienne*, Flammarion, Paris, 1956, p. 202.

² Paul Vignaux, *Philosophie au Moyen Âge*, Éditions Castella, Albeuve, Suisse, 1987, p. 89.

³ Paul Tillich, *Histoire de la pensée chrétienne*, Payot, Paris, 1970, p. 182.

epocă în care acest termen însemna încă analiza structurilor fundamentale care vizau realitatea¹. Tillich este hegelian, deși în contra lui Hegel, pe ansamblu, când spune că dacă este întemeiată pe experiență, cunoașterea nu are cum să nu ajungă la sistem. Este aici, în ciuda pozitivștilor, măcar că nu a tuturor, o trăsătură a gândirii medievale: filosofii medievali știu că, pentru a ajunge la o gândire consecventă, au a gândi sistemic. Termenul „sistem”, de altfel, indică ordonarea experienței cognitive în așa fel încât diversele conținuturi ale experienței să nu intre în contradicție unele cu altele (finalul are a acoperi un adevăr integral, o altă afinitate hegeliană pe care Tillich o asumă). Numai în acest fel rațiunea poate exprima într-un mod care să nu fie i-rațional orice experiență de tip religios. E „speculativ” Tillich în acest loc: rațiunea autonomă și doctrina Bisericii, conchide el², se confundă pentru că, spre deosebire de filosofie, care nu dă seamă nimănui în mod special, Biserica (doctrina Bisericii, în fapt) nu-și poate permite o opinie asupra unui subiect și o altă opinie asupra aceluiași subiect, sau a unuia înrudit, fără vreo legătură între aceste opinii. Rațiunea teologică nu se

¹ Am pus speculativ între ghilimele pentru că termenul poartă cu sine, din perspectiva unui pozitivism frust, o nuanță peiorativă. Un simplu exercițiu etimologic demonstrează, lesne, contrariul. Trimit aici la „Prefața” lui Hegel la *Fenomenologia spiritului*, la o vorbă tulburătoare de acolo: „prin ceea ce mulțumește astăzi spiritul, trebuie măsurată întinderea a ceea ce el a pierdut” (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Editura IRI, București, 1995, p. 13). Pe scurt, speculativul e în ordinea raționalului ceea ce e abstractul în ordinea concretului: inversul.

² Paul Tillich, *op.cit.*, pp. 182-183.

deosebește, față cu funcția și scopul ei, în acest loc, de rațiunea matematică. Ambele fac inteligibile, după caz, experiențe religioase sau matematice, după cum le și ordonează¹.

Acest procedeu de ansamblu este denumit de Tillich „monoteism dialectic” și în acest tip de monoteism Dumnezeu însuși este în mișcare/animație. Un asemenea Dumnezeu este unul *vivant* și în El, pe rând, avem un *da* și un *nu* încât, urmând lui Augustin, Anselm e de acord că Dumnezeu nu este identic lui însuși în felul în care obiectele inerte sunt identice lor însele. Dumnezeu este o separare și o reunire animată/vivantă, de unde un fapt fundamental: astfel privite lucrurile, urmează că autonomia rațiunii nu este anulată de mister². Această atitudine a lui Anselm, Tillich o numește *teonomism*, și îl plasează pe Anselm, din perspectiva teonomiei, între Augustin și Hegel (și când alege pe Hegel, Tillich ezită, știind bine că ar fi în dezacord cu el, cu Hegel, deși Hegel era în acord cu Anselm). În tot cazul, teonomia, dinspre partea metodei, constă, după Tillich, în a recunoaște misterul ființei, dar a nu crede că acest mister este un element transcendent și autoritar impus voinței noastre și care ar aneantiza rațiunea din perspectiva folosinței ei generice, așa cum crede nesocotitul. Unde se desparte Tillich de Hegel și rămâne cu Anselm? În aceeași rațiune dialectică, aceea care îi unește dar nu poate să nu-i și

¹ Așa procedează și Anselm care, afirmând că Trinitatea, de pildă, poate fi înțeleasă prin mijlocirea factorului rațional, se înscrie în linia lui Augustin.

² Faptul acesta nu face din Anselm un partizan al autonomiei rațiunii în sens formal, dar nici un heteronom asemenea acelor care-și subsumează rațiunea unei tradiții pe care nu o înțeleg (Paul Tillich, *op. cit.*, p. 183).

despartă. Clar spuse lucrurile, rațiunea dialectică este opacă față cu Întruparea Cuvântului. Întruparea este, deopotrivă, dialectică, misterioasă și paradoxală. Pentru rațiune, în folosința ei dialectică, aceasta pare deja cam mult (Kierkegaard nu va gândi în alt fel, chiar dacă nu îl suportă pe Hegel). Anselm vede altfel lucrurile: e vorba aici de planul existenței (lucru valabil și la Hegel), și acest plan e de pus în legătură cu libertatea lui Dumnezeu (și aici e „despărțirea” de Hegel), libertatea omului, păcatul și grația (cercul, așa-zicând, se închide și aici, dar nu ca la Hegel, cumva constrâns, ci în felul lui Metodiu de Olimp și Augustin, ambii așa cum se arată în al fiecăruia *De libero arbitrio*). În acest loc, rațiunea (cea hegeliană, vrea să spună Tillich) poate încă accepta, dar nu mai poate înțelege. Sfera existenței (de unde și separarea de Hegel), rațiunea ca atare, e guvernată de hotărârile voinței, nu de necesitatea însăși a rațiunii.

Tillich e de acord cu faptul următor: gândirea teonomică a lui Anselm se desfășoară în argumentele în favoarea existenței lui Dumnezeu. Tillich le numește „preținsele argumente în favoarea a ceea ce lui Anselm îi convine să numească existența lui Dumnezeu”¹ pe motiv că

¹ Paul Tillich, *op. cit.*, pp. 184-185. Mircea Vulcănescu a sesizat bine lucrul acesta: „Nu ne amintim oare că ceea ce a făcut scandalul filosofiei moderne, argumentul lui Anselm, care e încă pentru mulți o piatră de poticnire, nu a fost niciodată un argument, ci o rugăciune?” (Mircea Vulcănescu, *Posibilitățile filosofiei creștine*, Editura Anastasia, București, 1996, p. 41). Gânditorul român va relua și dezvoltă ideea în studiul „Două tipuri de filosofie medievală” (apărut în *Izvoare de filosofie. Culegere și texte*, I, 1942, pp. 18-61). Foarte elegantă prezentarea lui Vulcănescu. O reiau, pe puncte:

a. pentru augustinieni (și Anselm este un augustinian), dovada existenței lui Dumnezeu este lăuntrică: temeiul argumentării e trecut prin ființa subiectului;

b. existența de fapt a lui Dumnezeu este dedusă din înțelesul ideii de ființă care nu poate să nu fie, încât Dumnezeu este ființa care nu poate fi gândită decât ca fiind. Dacă pot gândi o asemenea ființă, ea și există;

c. obiecția de tip kantian: gândirea existenței nu e totuna cu existența de fapt; trecerea de la una la alta, de la gândire la existență, e ilegitimă. Kant are dreptate în măsura în care vorbește despre taleri (fie ei și o sută!), căci talerii pot să fie sau să nu fie (sunt existențe contingente). Kant nu mai are dreptate când e vorba de Dumnezeu, care nu poate să nu fie;

d. obiecția de tip kantian nu este eficientă împotriva tipului de gândire augustinian. Perseverarea în obiecție arată un singur lucru: mintea celui care obiectează nu e în lumină (cu termenii lui Anselm: în afara ființei necesare și în cazul căreia nu pot separa existența de esență, pot opera, în orice alt caz, separarea existenței de esență);

e. deducția care sfârșește proba anselmiană nu e o sinteză (în sensul în care predicatul ar adăuga vreo calitate pe care subiectul nu o poseda inițial, ca în exemplul: *Dumnezeu este ființa* – „ființa”, ca predicat, nu adaugă subiectului „Dumnezeu” nimic nou; predicatul era deja inclus în subiect), ci doar analiza unei noțiuni (predicatul) pe care o descoperă prin iluminare în conceptul lui Dumnezeu (subiectul). Propoziția cu pricina este una analitică și apriori și, în cazul ființei perfecte, ea chiar așa trebuie să și fie. Sinteticul apriori începe de la om, nu de la Dumnezeu și acest sintetic apriori este, și ontologic și gnoseologic, dovada unei imperfecții. Replica augustiniană față de obiecția kantiană (în continuarea lui Gaunilon) este una tipică: „nu ți-aș fi argumentat, dacă n-ai fi fost convins” (Mircea Vulcănescu, *Logos și eros*, Editura Paideia, București, 1991, pp. 107-109).

ele, argumentele, nu „existența” lui Dumnezeu vor să o probeze. Argumentele lui Anselm (din *Monologion* și *Proslogion*) sunt străine unui asemenea scop.

Să luăm un exemplu, și anume argumentul cosmologic (îl numesc așa la modul generic, întrucât argumentele din *Monologion* se subsumează, toate trei, modului cosmologic de argumentare). După Tillich, argumentul cosmologic ține mai curând de filosofia religiei, pentru că în el avem de-a face cu o analiză existențială a finitudinii, și doar așa considerată această analiză este justă și utilă. Totuși, conchide Tillich, această idee e combinată cu un realism metafizic și care asimilează universalele gradelor ființei, încât argumentul cosmologic construiește un soi de ierarhie a conceptelor în interiorul căreia ființa absolută și binele absolut nu sunt doar calități ontologice, ci realități ontice, caz în care, de pildă, ființa supremă este aceea care posedă maximum de universalitate. Prin urmare, argumentul ontologic e just în măsura în care analizează modul în care omul constată realitatea: realitatea e finită și implică infinitul. Argumentul este însă contestabil în măsura în care așteptam de la el o demonstrație în virtutea căreia să conchidem că existența unei ființe supreme este o certitudine. Nu e întâmplător faptul că Anselm însuși, în *Proslogion*, reproșează acestui argument de a pleca de la relativ pentru a face din relativ temeiul absolutului. „Autocritica” lui Anselm nu este justă în ceea ce privește partea a doua a argumentului, nu însă și în ceea ce privește partea lui primă (în care analizează infinitul în interiorul finitului). Anselm vrea mai mult; vrea un argument direct și care să nu aibă nevoie de a pleca de la lume pentru a ajunge la Dumnezeu. El vrea să afle pe Dumnezeu în gândirea însăși încât, înainte de a ieși din ea

însăși pentru a se îndrepta spre lume, gândirea are a fi sigură de Dumnezeu. De aceea spun că gândirea lui Anselm este, cu termenul lui Tillich, „teonomică”. Teonomia este o gândire care, voit, renunță la a fi autonomă și care acceptă că spiritul omenesc se releagă fundamentului său divin. Anselm conchide: „și acesta ești tu, Doamne Dumnezeu nostru” (*Proslogion*, 3), iar Tillich spune: „Iată ce numesc eu teonomie”¹.

Ca să conchid față cu teonomia anselmiană afirm că, după felul cum răspunde criticilor săi, urmează că raționamentul lui Anselm nu e un argument în favoarea existenței lui Dumnezeu, ci o analiză a gândirii omenești. Această analiză revine la a spune: trebuie să avem un punct de întâlnire între necesitatea absolută a gândirii și aceea a ființei; dacă lucrurile nu stau așa, nu putem avea nici un fel de certitudine și atunci nesocotitul are dreptate. Dar Anselm știe bine că „omul chibzuit își

¹ Paul Tillich, *op.cit.*, p. 186. Cum am spus deja, în faptul teonomic gândirea își anulează, prin renunțare, faptul de a fi autonomă și se releagă fundamentului ei divin. Proba ontologică e defalcată de Tillich în patru secvențe:

- a. chiar și nesocotitul înțelege semnificația numelui „Dumnezeu”. El înțelege că, de vreme ce am recurs la vocabula „Dumnezeu”, ne gândim la Absolut;
- b. dacă nesocotitul înțelege că „Dumnezeu” desemnează Absolutul, este pentru că ideea de Absolut e prezentă în spiritul omenesc;
- c. există, prin urmare, o formă superioară a ființei și care constă în a nu fi doar în intelect, ci și în realitate;
- d. pentru că este mai bine de a fi, deopotrivă, în intelect și în afara lui decât de a fi doar în intelect, această formă de existență, acest fel de *a fi* la modul absolut, are a fi atribuit Absolutului însuși (Paul Tillich, *op. cit.*, p. 187).

ascunde știința, iar inima celor fără de minte își dă pe față prostia” (*cor insipientium provocat stultitiam* – Proverbe 12, 23).

7. De la Anselm la Toma

7. 1. Despre Psalmul 13 (52) la Toma

Sfântul Toma trimite în două rânduri la psalmul cu nesocotitul. O face în *Summa theologiae* (*prima pars, quaestio 2, articulus 1*) și în expunerea psalmilor (*In psalmos Davidis expositio*).

În *Summa theologiae, quaestio 2* din prima parte Toma tratează problema existenței lui Dumnezeu și psalmul 52, 1 (nu 13, 1) este citat în secvența de început: dacă Dumnezeu există, este cunoscut prin sine? *In extenso*, locul sună astfel: *sed contra, nullus potest cogitare oppositum eius quod est per se notum ut patet per philosophum, in IV Metaphys. et I Poster., circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum eius quod est Deum esse, secundum illud Psalmi LII, dixit insipiens in corde suo, non est Deus. Ergo Deum esse non est per se notum*. Traduc și completez locurile aristotelice: nu se poate gândi ceva contrar unui lucru cunoscut prin sine, după cum spune Filosoful în *Metafizica*, IV, 3, 3 și în *Analitica Posteriora*, I, 10 față cu demonstrarea primelor principii. Adică nimeni nu poate gândi contrariul faptului că Dumnezeu există, așa cum spune psalmistul (52, 1): *dixit insipiens in corde suo, non est Deus*. Prin urmare, existența lui Dumnezeu nu este cunoscută prin sine. Apoi Toma continuă spunând că un lucru poate fi cunoscut prin sine în două feluri: unul prin sine dar nu pentru noi, altul prin sine dar și pentru noi. În continuare Toma este

kantian, la drept vorbind Kant este tomist, și face diferența între propozițiile analitice și cele sintetice pe linia raporturilor stabilite între părțile propoziției. În articolul 2 se întreabă dacă existența lui Dumnezeu este demonstrabilă pentru a încheia cu articolul 3 unde răspunde la întrebarea: oare Dumnezeu există?, și oferă cele cinci căi. Toate acestea au loc în *Summa theologiae*.

Cum comentează Toma *Psalmul* 13? Să vedem. Spune că psalmistul condamnă nebunia dușmanilor și scoate în evidență răutatea lor. Ca subtemă, prin urmare adiacent, psalmistul focalizează două lucruri: intriga dușmanilor și speranța eliberării. Intriga este stipulată, apoi autenticată. Mândria este începutul păcatului și începutul mândriei constituie deja negarea lui Dumnezeu. Prin urmare, răutatea începe în momentul în care omul nu-l mai are în inimă pe Dumnezeu și din acest motiv, comentează Toma, se spune: *dixit insipiens in corde suo, non est Deus*. Este posibil, totuși, ca un asemenea lucru să fie spus? *Dicere in corde est cogitare. Sed numquid potest cogitare Deum non esse? Anselmus dicit, quod nullus potest. Item Damascenus. Cognitio Dei naturaliter omnibus est inserta; naturaliter cognitio nullus potest cogitare non esse*. Adică a vorbi inimii înseamnă a gândi. Și cu toate acestea este oare posibil să spună cineva că Dumnezeu nu există? Anselm, ca și Ioan Damaschinul, spun că nimeni nu este capabil de acest lucru. Conceptul de Dumnezeu este dat în mod natural în toți oamenii. Prin urmare, ceea ce este conferit în mod natural nici nu poate fi negat din perspectiva existenței lui. Toma nuanțează: cu toate acestea, adică în pofida argumentului *ad gentium* dublat de acela al ineității, avem a vorbi de conceptul de Dumnezeu în două moduri: unul raportat la sine, celălalt la noi înșine. Dacă vom raționaliza conceptul de

Dumnezeu față cu primul mod, atunci nu există nici un dubiu că nu poate fi conceput ca nonexistent întrucât nici o propoziție al cărei predicat este inclus în definiție nu poate fi concepută ca falsă prin propria natură. E necesar însă de a aminti faptul că existența, în cazul lui Dumnezeu, aparține unui ordin diferit deoarece ființa lui Dumnezeu este simultan și substanța sa. *Ergo*: oricine vorbește despre Dumnezeu în raport cu Dumnezeu însuși, vorbește despre ființa lui Dumnezeu. Din acest motiv, raportat la El însuși, Dumnezeu nu poate fi conceput ca nonexistent. În felul acesta, spune Toma, gândește Ioan Damaschin. Datul natural este cunoscut indeterminat, acategorial, prin urmare Dumnezeu există în ciuda nesocotitului (măcar că nesocotitul, repet, nu existența lui Dumnezeu o pune la îndoială). Însă ceea ce Dumnezeu este ca atare nu ține de acest dat natural (ineitatea), căci Dumnezeu este, mai întâi, un dat al credinței. Poate să spună cineva că Dumnezeu nu există când crede că nu este atotputernic și nici interesat de acțiunile omenești: *quis es omnipotens ut serviamus ei?* –Iov 21, 15.

Ei bine, spune Toma, acest aspect poate fi translat iudeilor care susțin că Isus este om și nu Dumnezeu: *potest referri ad Judaeos dicentes Christum hominem purum esse, non Deum. [...] Qui Judaei, non credentes ipsum qui promissus erat in lege, dicunt, non est Deus, iste scilicet qui nobis praedicat. Et hoc dixit, insipiens, quia Dei sapientiam recipere noluerunt oculos mentis excaecatos.* Și Toma citează pe rând Ioan 10, 33, Psalmul 81, 5 și Cartea Înțelepciunii 2, 21. Conchide Toma: poate păcătosul este criticat aici – mai întâi *păcatul* (care este în inima sa, *-in corde suo*), apoi actele sale păcătoase (și care sunt *corupte*) și, în fine, obiceiurile păcătoase (ele sunt abominabile). Păcătosul este nebun, nesocotit,

întrucât nu posedă înțelepciunea și nici nu are acces la cele spirituale (*1 Corinteni* 2, 14). Dacă este lipsit de principii, nesocotitul nu poate să nu comită erori. Corpul corupției este datorat înlăturării principiului natural de principii exterioare. Principiul natural al sufletului este iubirea de Dumnezeu. Când iubirea exterioară (concupiscenta, pofta) sau alte păcate biruiesc iubirea de Dumnezeu, iubirea aceasta este și înlăturată. Nu la întâmplare după ce se spune *non est Deus* se adaugă: sunt corupți. *Ieremia* 5, 12 spune: *negaverunt Deum, et dixerunt, non est ipse* iar *Ecclesiasticul* 21, 17 zice: *cor fatui, scilicet peccatoris* și, adaugă Toma: *quasi vas confractum* („inima celui nebun, numit păcătos, este ca un vas spart”). Deloc obscur este pentru Toma faptul că păcătoșii sunt corupți de acțiunile lor rele (*corrupti ergo sunt, peccatores per malum actum*), iar *Ioan* 3, 19 consideră că acțiunile păcătoșilor sunt rele pentru că păcătoșii s-au îndepărtat de bună voie de bine și, prin consecință, capacitățile lor naturale au fost corupte. Numai câtă vreme iubirea de Dumnezeu sălășluiește în sufletul omului, omul este plăcut lui Dumnezeu. Nebunul se pune în slujba idolului și ajunge la fel de urâcios ca și acela pe care îl iubește (*Osea* 9, 10). Căci dacă adevărul e întotdeauna frumos, frumusețea nu este mereu adevărată.

7. 2. *Epistola ad ducissam Brabantiae*

În jurul anilor 1270-1272 Toma răspunde ducesei de Brabantiae, ducasă, pare-se, binevoitoare față cu ordinul dominicanilor. În răspunsul său, Toma uzează de toate artificiile retoricii: „am primit scrisoarea Excelenței Voastre și citind-o mi-am dat seama de grija pe care o purtați supușilor voștri cât și de simpatia caldă pe care o nutriți față de Ordinul nostru. Mulțumesc lui Dumnezeu

că a sugerat inimii voastre principii virtuozose atât de nobile”¹. Se vede, Toma știe să capteze bunăvoința! Iată și un alt fel: „cât despre ceea ce îmi cereți în această scrisoare – de a vă răspunde la anumite probleme, pentru mine a fost o chestiune dificilă, mai ales datorită ocupațiilor mele universitare, drept pentru care aș fi preferat să interpelați pe alții, mai versați decât mine în această problematică. Gândindu-mă însă că ar fi deplorabil față cu zelul domniei voastre și o ingratitudine față de afectul domniei voastre să nu vă răspund, iată că încerc să vă ofer răspunsuri cât mai clare posibil la interogațiile propuse”. Ce vrea ducesa? Opt lucruri, așa cum rezultă din cele opt articole care constituie conținutul scrisorii de răspuns. Pe scurt, iată ce întreabă ducesa și ce răspunde Toma.

1. Ducesa întreabă dacă este permis a se impune taxe fiscale evreilor și când anume. Toma răspunde: întrebarea este formulată în termeni universali, totuși, se poate da următorul răspuns: trebuie să ne comportăm virtuos și față de necreștini pentru a nu ofensa numele Domnului (*I Corinteni* 10, 32), prin urmare să nu se ceară de la evrei acele servicii care nu au existat în trecut. Motivul este unul foarte simplu: ceea ce nu este obișnuit neliniștește spiritul omenesc. Ducesa insistă: evreii ducatului meu au totul prin cămătărie, deci e nevoie de taxe. Toma spune:

- evreii nu pot reține bunurile pe care le au de la alții;
- la fel, ducesa nu poate reține bunurile pe care evreii le dau ei și care sunt de la alții;
- excepția este: ducesa poate păstra bunurile pe care evreii le-au luat strămoșilor ei;

¹ S. Thomae, *Opera Omnia*, T. XLII, *Epistola ad ducissam Brabantiae*, Ed. Leoniana, Roma, 1979, pp. 375-378.

– dacă evreii au luat bunurile altora atunci ele trebuie restituite;

2. A doua întrebare: un evreu, violator al legii, poate fi supus unei amenzi pecuniare când nu posedă alte bunuri decât împrumuturile? Toma e superb aici: în conformitate cu ceea ce am afirmat mai sus, spune el, este indicat să i se aplice o pedeapsă pecuniară pentru a nu trage avantaje din nedreptatea pe care a făptuit-o. Mai mult, spune Toma, ca într-un fel de ecumenism juridic, un evreu cât și un alt oricare creditor trebuie să fie pedepsiți cu amendă în măsura în care se cunoaște că nu este posesorul legitim al bunurilor care îi sunt confiscate;

3. Ducea întrebă dacă este licită acceptarea ofertelor pecuniare (sau alte donații) de la evrei. Da, spune Toma, este licit faptul acesta, însă e mai convenabil a restitui așa ceva proprietarilor legitimi sau a oferi (nu deturna) altor scopuri resursele în cauză;

4. Altă întrebare a ducesei: când primesc de la un evreu o sumă mai mare decât cea impusă creștinilor, ce fac cu excedentul? Principiul, zice Toma, este acela al restituirii;

5. A cincea întrebare: este permisă vânzarea responsabilităților publice? O dublă dificultate vede aici Toma. Prima privește vânzarea oficiilor și trimiterea este la *1 Corinteni* 6, 12, apoi *Exod* 18, 21-22. A doua are în vedere suma oferită și garanția pentru oficiu;

6. Este legitimă impunerea de noi taxe supușilor? Răspuns: persoanele investite cu putere temporală au fost puse de Dumnezeu nu ca să caute bunăstarea lor individuală, ci pentru binele comun (*Exod* 22, 27; 34, 2-3; *Ezechiel* 45, 8; *Luca* 3, 14; *1 Corinteni* 9, 7);

7. Dacă funcționarii, depășind limitele stabilite prin lege, iau bani în plus și nu îi dau seniorului? Răspunsul

este evident, spune Toma. Dacă suma ajunge la senior, o restituie, dacă nu poate, o donează în scopuri caritabile;

8. „În fine, scrie Toma, doriți să știți dacă este oportun să-i constrângeți pe evreii din ducatul vostru să poarte un semn de recunoaștere care să-i distingă de creștini”? Răspunsul, conchide dominicanul, „este facil și corespunde cu decretul *Conciliului general*: într-un stat creștin evreii de orice sex trebuie să se deosebească de toți ceilalți printr-un semn al veșmintelor. De altfel este prescris de legea lor de a pune filacterii la capetele mantiei, pentru a se diferenția de alții.

Acestea, ilustră și devotată doamnă, sunt soluțiile pe care le-am găsit la multiplele voastre probleme. Departe de mine gândul de a vă constrânge să urmați ideile mele, dar vă îndemn să ascultați de persoanele mai versate în materie decât mine.

Vă doresc o guvernare prosperă și stabilă”.

8. De-a stânga la dreapta

„Un frate l-a întrebat pe avva Pimen despre supărarea gândurilor. Și i-a zis lui bătrânul: acest lucru este asemenea cu un bărbat ce are foc de-a stânga și un pahar cu apă de-a dreapta; deci de se va aprinde focul, va lua apa din pahar și-l va stinge. Focul este sămânța vrăjmașului iar apa însemnează a se arunca pe sine înaintea lui Dumnezeu”¹.

¹ *Patericul*, Episcopia Ortodoxă Română, Alba-Iulia, 1997, p. 185

Capitolul 4

Adevăr și instituire pragmatică a sensului

Adevăr, reprezentare și interpretare¹

Truth, Representation and Interpretation (Abstract)

The aim of this study is to determine several points of reference regarding the way in which Karl Popper built up his philosophical discourse. I locate two specific ways in which Popper interpreted and used ideas belonging to other philosophers. Thus I distinguish in Popper between a projective hermeneutics (where the author uses a thesis that forms a part of his own philosophy in order to reconstruct and understand the ideas of another philosopher) and an ideological hermeneutics (where he uses a statement expressing an interest of the community whereof he is a member in order to interpret and reconstruct the text of another philosopher). In so doing I also highlight the considerable asymmetry between a representationalist hermeneutics, and a projective and, respectively, an ideological one. Whereas in the first case the interpreter wishes to unveil a truth about the philosophical text, in

¹ Acest text reprezintă o versiune revizuită (și, sper eu, ceva mai clară) a subcapitolelor II.3 și II.4 din articolul „Discursul filosofic ca modalitate de validare a unei «logici»: cazul Popper”, pe care l-am publicat în revista *Argumentum*, Nr. 2, 2003/2004, Editura Fundației Axis, Iași, pp. 15-49.

the other two he is rather expressing a desire to talk about himself, his own beliefs and convictions, or about the beliefs of his community of reference.

Dacă ar fi să facem uz de o distincție conceptuală neșlefuită, des utilizată (mai ales de istoricii filosofiei) pentru a separa între diversele stiluri de filosofare, am spune că există, *pe de-o parte*, filosofii pur constructive, axate mai ales pe propunerea unor soluții mai mult sau mai puțin originale la probleme filosofice consacrate, și, *pe de altă parte*, filosofii polemice, care își extrag substanța din interpretarea și evaluarea critică a textelor și argumentelor propuse de alți filosofi. În prima instanță, în investigația de față îmi propun să cercetez strategiile logico-hermeneutice prin care Karl Popper a reușit să-și articuleze propriul discurs filosofic. Filosoful austriac a construit un tip de filosofie pe care o putem situa, fără probleme, în cea de-a doua categorie menționată mai sus. Aceasta nu înseamnă că filosofia popperiană ar fi lipsită de dimensiunea constructivă; ba dimpotrivă. Totuși, mi se pare că modul în care filosoful austriac a înțeles să se raporteze la o serie de texte, argumente sau distincții conceptuale propuse de-a lungul istoriei filosofiei transformă filosofia popperiană într-o instanțiere extrem de reușită a filosofiei de tip polemic. Analiza modului în care Popper și-a articulat propriul discurs nu este aici decât un pretext pentru a desfășura o serie de investigații asupra unor chestiuni mai generale și mai importante, cum ar fi evaluarea specificului activității de interpretare a textelor filosofice și stabilirea gradului în care această activitate poate fi subsumată activității mai generale de căutare a adevărului. Teza pe care doresc să o susțin este aceea că, în activitatea de interpretare, hermeneutul nu

trebuie să fie în căutarea vreunui adevăr, ci în căutarea unor mijloace cât mai adecvate cu ajutorul cărora să exprime interesele proprii sau pe cele ale comunității din care face parte.

Demersul meu se va desfășura pe parcursul mai multor etape: *în primul rând*, voi face un scurt experiment imaginar și voi încerca să văd cum ar fi arătat o istorie a filosofiei scrisă de Karl Popper. Această întreprindere mă va ajuta să stabilesc, *în al doilea rând*, articulațiile metodei de interpretare pe care a utilizat-o Popper atunci când a selectat, din textele altor filosofi, problemele, temele sau argumentele pe care el le-a analizat și discutat critic. *În al treilea rând*, plecând de la metoda popperiană de interpretare, voi încerca să evaluez o problemă fundamentală pentru orice teorie a interpretării: în ce măsura adevărul joacă sau poate juca rolul unei idei regulative în interpretare? Pe această bază, voi distinge între două tipuri distincte de hermeneutică: *hermeneutica reprezentatională* (cea care încearcă să ne ofere o reprezentare cât mai exactă a unor condiții - esențiale - de posibilitate a textului) și *hermeneutica proiectivă* (cea care nu își propune să reprezinte corect ceva esențial pentru un text, ci să instituie un sens). *În al patrulea rând*, pe baza acestor distincții, voi încerca să ofer o reconstrucție a perspectivei din care Popper a analizat și a interpretat ideologic o serie de texte ale filosofiei clasice.

1. Cum ar fi arătat o istorie a filosofiei scrisă de Popper?

Nu putem înțelege felul în care s-a constituit discursul filosofic popperian dacă nu analizăm modul în care ideile

și temele filosofiei clasice ori contemporane și-au găsit rezonanță în scrierile popperiene. În cele ce urmează voi pune în evidență cum anume a reușit Popper să valorifice critic ideile altor filosofi, pentru a-și promova ideile proprii sau pentru a apăra anumite idealuri ale comunității de care se simțea legat. În acest scop, apelez la un fel de experiment imaginar, încercând să-mi imaginez cum ar fi fost structurată și construită o istorie a filosofiei scrisă de Karl Popper. Acest experiment mă va ajuta, *în primul rând*, să-i reperez pe acei gânditori pe care Popper i-a socotit importanți atât pentru istoria filosofiei în genere, cât și pentru geneza propriilor sale idei filosofice, iar *în al doilea rând*, să identific modul specific în care Popper s-a folosit de ideile filosofiei clasice pentru a-și susține și argumenta propriile idei filosofice.

Plecând de la principalele teme și motive prezente în filosofia sa, am putea crede că o eventuală istorie popperiană a filosofiei ar fi fost centrată pe urmărirea destinului pe care l-au avut două concepte: cel de *libertate* și cel de *cunoaștere*. Prin „libertate”, Popper a avut în vedere libertatea politică, iar prin „cunoaștere” - acea tendință a oamenilor de a încerca să se apropie gradual de o înțelegere cât mai corectă a realității fizice și istorice. Cu alte cuvinte, n-am fi avut de-a face cu o istorie tip „cronică”, adică o simplă înșiruire a unor consemnări de tipul „omul, viața și opera”, ci cu veritabile reconstrucții raționale ale trecutului filosofiei. Așa cum nota și Rorty, Popper și-ar fi rezervat dreptul (așa cum a făcut-o cu multe ocazii) de a-i reeduca pe anumiți filosofi în spiritul filosofiei sale, chiar înainte de

a-și fi început disputa cu ei¹. Așadar, istoriile oferite de Popper ar fi fost niște reconstrucții raționale ale destinului filosofic ale celor două concepte esențiale pentru gândirea occidentală – conceptul de *libertate* și cel de *cunoaștere*.

Am putea crede – și nu am greși prea mult – că Popper ne-a lăsat schița unei istorii a filosofiei, centrată pe conceptul de libertate politică, în *Societatea deschisă și dușmanii ei*. Chiar dacă scopul acestei lucrări era vizibil diferit, dat fiind că întâlnim aici multe capitole de analiză sistematică a unor concepte și teorii, sunt pe deplin încredințat că o istorie popperiană a filosofiei – în partea destinată analizei diferitelor construcții ale conceptului de libertate politică – ar fi trecut în revistă, în primul rând, scrierile autorilor analizați în *Societatea deschisă*: Platon, Aristotel, Hegel, Marx etc. Partea ce ar fi dedicată înțelegerii evoluției conceptului de cunoaștere, într-o posibilă istorie popperiană a filosofiei, ar fi mai greu de reconstituit și asta pentru că Popper nu a lăsat nici o lucrare consacrată în acest sens. Însă referirile la problemele clasice ale cunoașterii nu sunt cu totul absente, în scrierile sale. Plecând de la unele articole și conferințe am putea stabili, cu un anumit grad de probabilitate, momentele importante dintr-o istorie popperiană a filosofiei, centrată pe problema cunoașterii. De o atenție deosebită s-ar fi bucurat filosofi ionieni, în special Thales și Anaximandru, căci de activitatea acestor filosofi a legat Popper apariția atitudinii critice în filozofie. Platon ar fi avut un loc asigurat într-o astfel de

¹ Richard Rorty, „Istoriografia filosofiei: patru genuri”, în Richard Rorty, *Adevăr și Progres, Eseuri filosofice 3*, Editura Univers, București, 2003, p. 191.

istorie, dat fiind că prin el capătă sens distincția lui Popper dintre „epistemologia optimistă” și „epistemologia pesimistă”, dar și Aristotel, datorită credinței sale în virtuțile cognitive ale definiției de tip esențialist. S-ar regăsi acolo și Bacon, pentru încrederea nemăsurată acordată observațiilor în procesul cognitiv, dar și Descartes, pentru convingerea că rațiunea ne poate garanta adevărul. Ar trebui să mai apară în acea istorie – și nu în ultimul rând – David Hume, pentru argumentul său împotriva inducției, iar Kant ar fi fost un raționalist critic *avant la lettre*, dacă nu ar fi ratat această șansă prin faptul că nu a fost suficient de critic cu fizica lui Newton. O istorie popperiană a filosofiei ar mai fi amintit, poate, și de Berkeley, Hegel sau Mill, însă informațiile din textele lui Popper cu privire la modul în care au tratat acești autori problema cunoașterii sunt destul de reduse. În schimb, este sigur că, dacă ar fi urmărit această problemă până în zilele sale, din istoria respectivă nu ar fi lipsit Russell, Wittgenstein, Carnap sau Schlick. Deocamdată, am încercat să deslușim care ar fi fost autorii pe care Popper i-ar fi evocat, cu precădere, într-o eventuală istorie a filosofiei. În următorul subcapitol voi încerca să deslușesc criteriile posibile ce ar putea sta la baza acestei selecții.

2. Selectarea informației relevante și interpretarea istorică

Dar Popper nu s-ar fi mulțumit să invoce o listă de nume și să clarifice o serie de teme filosofice, de pildă problemele cunoașterii, așa cum le-au dezvoltat autorii clasici. El ar fi încercat să vadă doar acele soluții care sunt importante prin prisma propriei sale filosofii. Pentru

o înțelegere mai adecvată a modalității de expunere pe care ar fi adoptat-o Popper într-o istorie a filosofiei, trebuie să avem în vedere acele exigențe care, după filosoful austriac, ar trebui satisfăcute de orice demers istoric. Voi arăta în cele ce urmează cum înțelegea Popper istoria în genere și ce anume credea el că ar trebui urmărit în expunerea istorică a unor fapte sociale, politice, militare sau culturale.

Popper era absolut sigur că istoria nu poate fi înțeleasă drept o serie de evenimente care apar cu necesitate datorită acțiunii unor legi implacabile. Nu există legi universale în istorie și, prin urmare, modelul explicativ din științele naturii, modelul nomologic-deductiv, este inaplicabil în istorie. În istorie, faptele care trebuie explicate sunt evenimente singulare ce nu pot fi „conectate” la anumite legi universale. Pentru o bună înțelegere a faptelor istorice trebuie elaborat un model cât mai adecvat, care trebuie să surprindă *logica evenimentului* sau *a situației respective*. A construi un model înseamnă „a explica și înțelege evenimentele în termenii acțiunilor umane și a situațiilor sociale”¹. Ce elemente ar fi relevante în analiza logicii unei situații sociale sau cultural-istorice? *În primul rând*, instituțiile sociale sau culturale existente în epoca respectivă. Ele reușesc să impună un anumit mers al ideilor și al indivizilor în aproape orice situație. *În al doilea rând*, trebuie luate în calcul scopurile de care sunt animați actorii prezenți într-o anumită situație. *În al treilea rând*, este relevantă și informația de care dispun actorii. Informațiile și scopurile nu sunt înțelese de Popper „ca

¹ Karl R. Popper, *Mitul contextului*, Editura Trei, București, 1998, p. 218.

fapte psihologice, stabilite prin legi psihologice, ci ca *elemente ale situației sociale obiective*”¹. Cu alte cuvinte, pentru a reconstitui logica unei situații ar fi nevoie să luăm în considerare influența exercitată de anumite instituții, scopurile celor implicați în situația respectivă și informația de care aceștia dispun.

Dacă ar fi să luăm în calcul aceste elemente, în analiza unui text filosofic, ar trebui să fim atenți, crede Popper, la influența exercitată de instituții, de la cele politice până la cele cultural-educative, la problemele socotite semnificative de autor în contextul vizat și, nu în ultimul rând, la geneza profilului intelectual al gânditorului, la cărțile citite de acesta, la influențele pe care le-a suferit, la presupunziunile mai mult sau mai puțin asumate. Faptul că aceste elemente sunt determinante în înțelegerea unei situații cultural-istorice concrete a fost recunoscut încă de Chladenius, Schleiermacher sau Dilthey. Popper accentuează numai că reconstrucția logicii unei situații reprezintă *un proces selectiv*. Orice fel de istorie „trebuie să fie selectivă dacă nu vrea să se înece sub un șuvoi de materiale lipsite de valoare și necorelate între ele”². Cel care își propune înțelegerea unui fapt social, politic sau cultural, trebuie să accepte introducerea „în mod conștient a unui punct de vedere selectiv preconcept în cercetarea istorică, adică scrierea istoriei care ne interesează personal (...) Toate materialele disponibile care au vreo legătură cu punctul nostru de vedere trebuie luate în considerare cu grijă și obiectivitate”³. Așadar,

¹ *Ibidem*, p. 220.

² *Idem*, *Mizeria istoricismului*, Editura All, București, 1996, p. 108.

³ *Ibidem*, pp. 108-109.

atunci când se reconstituie logica unei situații, trebuie să se plece de la un punct de vedere ce ne interesează personal¹ și trebuie lăsate deoparte toate acele date ce nu au vreo legătură cu punctul de vedere de la care plecăm. Acestui tip de înțelegere a unui fapt sau eveniment Popper îi dă numele de *interpretare istorică*.

Atunci când analizează textele filosofilor clasici care au avut în atenție problema cunoașterii, Popper respectă întocmai exigențele stabilite de el însuși, cu privire la interpretarea istorică². Teze precum: „spiritul critic înseamnă dezbateră rațională a unor ipoteze, teorii, argumente ce pot fi dovedite, în ultimă instanță, ca fiind false”, „adevărul unei opinii nu depinde de sursa din care aceasta provine”, „creșterea cunoașterii științifice este posibilă mai degrabă prin avansarea unor teorii îndrăznețe decât prin observația sistematică”, „nu există observație pură, independentă de orice teorie” etc. reprezintă puncte de vedere preconcepute, din locul cărora Popper i-a înțeles pe Anaximandru ori pe Platon, pe Aristotel ori pe Descartes sau Bacon. Au devenit astfel relevante doar acele gânduri, acele texte, acele argumente clasice care veneau în întâmpinarea tezelor preconcepute, în conformitate cu *principiul selectivității*. Popper nu a fost interesat de doctrina acestor gânditori, și nici nu a

¹ Acest punct de vedere poate fi privit, la limită, ca pe o ipoteză. De regulă, aceste puncte de vedere nu pot fi testate și, deci, nici respinse. Acesta ar fi, poate, cel mai mare inconvenient al interpretării, numită de Popper, istorică.

² Chiar și atunci când urmărește în istoria filosofiei probleme precum cea a libertății sau cea a raportului corp-minte, Popper se va conforma regulilor interpretării istorice.

încercat o expunere în amănunt a diferitelor texte, așa cum se obișnuiește în istoria consacrată a filosofiei. O doctrină, un argument, un text sau o relație dintre filosofi au fost puncte de interes pentru Popper doar în măsura în care i-au oferit posibilitatea de a le reconstrui logic din perspectiva uneia dintre tezele sale. Putem spune acum că o istorie popperiană a filosofiei, dedicată problemei cunoașterii, ar fi fost o istorie reconstruită plecând de la unele teze de bază ale raționalismului critic.

3. Hermeneutica de tip proiectiv

Reconstrucția „logicii situaționale” și interpretarea istorică pot fi încadrate într-un tip de hermeneutică mult deosebită de cea tradițională. Spre deosebire de conceptul clasic de interpretare, care era susținut de o *hermeneutică reprezentatională*, tipul de interpretare propus de Popper ar putea fi subsumat *hermeneuticii de tip proiectiv*. Hermeneutica reprezentatională încearcă să prindă sensul unui text printr-o reprezentare adecvată a intenției autorului, a presupuzițiilor ce organizează textul, a influențelor ce au făcut posibil acel text, a contextului socio-politic în care a apărut acel text etc. Sensul unui text ar deveni vizibil atunci când ne formăm o imagine corectă despre unul sau mai multe dintre elementele amintite mai sus. Este ca și cum sensul ar fi „îngropat” în text, putând fi adus la lumină printr-o reprezentare adecvată a elementelor de care acesta se presupune că ar fi puternic legat.

Hermeneutica proiectivă nu mai este o hermeneutică a sensului găsit sau descoperit, ci a sensurilor instituite. Atunci când Popper reconstruiește logica unui text, a unei situații, el nu este interesat să găsească vreun sens, *ci să*

instituie unul. Teza sau punctul de vedere privilegiat în jurul căruia se realizează aceasta reconstrucție devine unul dintre multiplele sensuri posibile. Textul nu mai are un singur sens, ci o pluralitate de sensuri. Sensul nu mai este descoperit sau „dezgropat”, ci proiectat și instituit.

Practicând o astfel de hermeneutică, Popper ar putea primi din partea criticilor două tipuri de obiecții. În primul rând, că interpretările sale sunt subiective sau chiar arbitrare¹. Dar acest reproș nu este întemeiat. Atâta timp cât interpretarea pe care o practică Popper nu își mai propune descoperirea unui sens preexistent, ci instituirea unor sensuri, este și firesc ca acestea să aibă o conotație subiectivă. Dar instituirea unui sens nu este neapărat arbitrară. Acest lucru este vizibil și din faptul că elementele situației studiate trebuie să poată fi expuse coerent și să aibă consecințe fertile atunci când sunt interpretate dintr-un punct de vedere prealabil. *Coerența*

¹ O critică radicală a acestui tip de hermeneutică este articulată de Allan Bloom la sfârșitul anilor 80. Referindu-se în special la analizele practicate de gânditorii deconstructiviști francezi, Bloom scria: „Activitatea creatoare a interpretului este mai importantă decât textul; nu există text, doar interpretare. Astfel, singurul lucru care ne este atât de necesar, cunoașterea a ceea ce au să ne spună textele, este deturnat spre eurile subiective, creatoare ale acestor interpreți, care afirmă că nu există nici text, nici realitate la care se referă textele. O interpretare ieftină a lui Nietzsche ne eliberează de imperativele obiective ale textelor care ne-ar fi putut elibera de orizontul nostru tot mai îngust și mai jos. Totul are tendința de a micșora pretențiile pe care le are tradiția de la noi, fapt care pur și simplu o dizolvă” (Allan Bloom, *Criza spiritului american*, Editura Humanitas, București, 2006, p. 454).

și fertilitatea sunt principalii indicatori ai unei interpretări istorice reușite, *nicidecum obiectivitatea*. Așa cum sublinia și Jürgen Habermas, „o interpretare corectă nu este pur și simplu adevărată, asemeni unei propoziții ce redă o stare de lucruri existente; (...) «a înțelege ce se spune» cere participare și nu, simplu, observare”¹. Participarea interpretului prin impunerea unei teze ce poate conferi o coerență fertilă situației vizate poate fi considerată trăsătura esențială a interpretării istorice propuse de Popper și baza oricărei hermeneutici proiective.

În al doilea rând, lui Popper i s-ar fi putut reproșa că este historicist². Cu alte cuvinte, el ar vedea istoria filosofiei ca pe o evoluție către raționalismul critic și către înțelegerea ideii că adevărul nu este manifest, că nu există surse care să întemeieze cunoașterea și că nu putem avea niciodată certitudine în legătură cu adevărul unei propoziții. Este adevărat că Popper a plecat de la unele dintre aceste teze atunci când i-a interpretat pe filosofi clasici, dar, în același timp, el a recunoscut că există o multitudine de alte puncte de plecare în înțelegerea acelor filosofi. Aceste teze au dat roade atunci când Popper a

¹ Jürgen Habermas, *Conștiință morală și acțiune comunicativă*, Editura AII, București, 2000, p. 32.

² O doctrină historicistă va încerca să explice totalitatea fenomenelor și evenimentelor ca fiind manifestări concrete ale unei legi unice. De exemplu, Marx a văzut întreaga istorie ca pe o istorie a luptei de clasă; Hegel a văzut în toate evenimentele istoriei manifestări ale spiritului absolut etc. O istorie a filosofiei concepută în manieră historicistă ar înțelege desfășurarea istoriei ca o evoluție în vederea impunerii anumitor idei sau concepte.

încercat să reconstruiască logic anumite situații semnificative din istoria filosofiei. Oricând pot fi găsite teze care să ducă la interpretări diferite. Tocmai această poziție îl îndepărtează pe Popper de istoricism. Istoricistii „nu văd că este necesară o pluralitate de interpretări care sunt absolut la același nivel, la fel de sugestive...”¹. Pentru istoriciști există doar Istoria Filosofiei; pentru Popper există istorii ale filosofiei. Cea pe care ar fi scris-o el nu ar fi fost decât una dintre ele.

4. Interpretarea ideologică prin prisma hermeneuticii proiective

Dacă este să fim exacti, Popper nu a plecat întotdeauna de la o de la o teză proprie, atunci când a interpretat textele filosofilor clasici sau contemporani. În „reconstrucția logică” a unui argument, a unei idei sau a unui text clasic, el nu a apărut de fiecare dată idei sau convingeri personale. Raportându-se la texte din Platon, Hegel sau Marx, Popper s-a crezut îndreptățit să vorbească nu numai în numele său, ci și în numele unei largi comunități de care se simțea legat, ca membru, și anume comunitatea oamenilor liberi. Prin urmare, putem identifica, la Popper, și o variantă a interpretării proiective: *interpretarea ideologică*. Înainte de a identifica motivele pentru care Popper a interpretat într-un mod extrem de controversat, dintr-un anumit punct de vedere, texte din Platon, Hegel sau Marx, voi încerca să precizez ce înțeleg prin *interpretare ideologică*.

Pentru început, mă voi sprijini pe câteva concepte susceptibile să conducă la o bună înțelegere a ideii de

¹ Karl R. Popper, *Mitul contextului*, p. 109.

interpretare ideologică; astfel de concepte sunt cele prin care Umberto Eco, în *Limitele interpretării*, desemnează principalele instanțe de care trebuie să se țină seama într-o interpretare: *intentio operis*, *intentio auctoris*, *intentiones lectoris*¹. Cele trei concepte pot fi socotite drept trei poli distincți ai situației de interpretare, determinând un câmp al interpretării ce ascultă de o dialectică a absenței și a prezenței. Logica acestei dialectici ar fi susținută, pe de o parte, de o certitudine ontologică legată de *intentio operis* și de *intentio auctoris*, și, pe de altă parte, de indeterminarea într-un anumit grad a polului receptării. Dacă ne referim la un text, plecând de la simpla sa realitate fizică, putem crede că el își datorează existența faptului că au existat și mai există încă, într-un fel sau altul, atât intenția autorului cât și intenția textului. Altfel textul nu ar mai fi text, parte a unui mediu simbolic, ci parte a mediului fizic. În acest sens, primele două tipuri de intenții au un statut ontologic ceva mai bine precizat. Totodată, chiar din faza de producere, intențiile autorului și ale textului sunt posibile datorită unor anticipări în direcția potențialilor *lectoris*. Dacă cititorii, cu posibilele lor intenții, ar lipsi din raza de acțiune a autorului și a textului, s-ar obține atunci un produs ce nu ar putea părăsi niciodată viața privată a autorului, ceva ce nu ar putea intra niciodată în spațiul public al lecturii și al interpretării. Astfel, în orice text sunt actuale intențiile autorului și intențiile textului însuși, dar, în același timp, sunt anticipate, ca potențialități, intențiile cititorului sau ale interpretului. Primele două tipuri de intenții acționează ca niște constrângeri formale,

¹ Umberto Eco, *Limitele Interpretării*, Editura Pontica, Constanța, 1996, p. 41.

determinând o constelație potențială de interpretări din partea cititorului. Orice lectură a unui cititor (model?) ar trebui să determine o actualizare a unei interpretări posibile. Altfel spus, logica interpretării este de așa natură încât nu trebuie să permită discontinuități între *intentio auctoris* și *intentio operis*, pe de o parte, și *intentiones lectoris*, pe de altă parte.

Cum ia naștere o interpretare ideologică? Ea apare în virtutea jocului posibil în acest câmp al interpretării, câmp delimitat de cele trei tipuri de intenții. Dar nu *intentio operis* sau *intentio auctoris* fac posibile interpretările ideologice, ci acele *intentiones lectoris* ce nu pot fi considerate din punct de vedere formal, dar care, totuși, revendică statutul de elemente ale interpretării. Or, în aceste condiții, interpretarea ideologică nu este o interpretare propriu-zisă, ci, în termenii lui Eco, o utilizare. Elementul ce stă la baza unei interpretări ideologice nu-și primește legitimitatea nici dinspre intențiile autorului, nici dinspre intențiile textului interpretat. Când utilizăm și, implicit, când interpretăm ideologic un text nu ne mai punem problema compatibilității enunțurilor astfel produse cu intențiile autorului sau ale textului. De regulă, aceste enunțuri exprimă o seamă de interese ale comunității căreia îi aparține interpretul. Orice interpretare ideologică a unui text este o trădare sau o deformare a acestuia, în virtutea faptului că nici o utilizare nu este legitimă, nefiind făcută posibilă de către elementele constitutive, din punct de vedere formal, ale acelui text. O interpretare ideologică nu datorează prea mult nici intențiilor autorului, nici intențiilor textului, nici acelor intenții ale cititorului determinate formal de primele două tipuri de intenții.

5. Actul interpretării și căutarea adevărului

Actul interpretării, așa cum a fost gândit de hermeneuții clasici, și așa cum l-a gândit și Eco, are drept idee regulativă ideea de adevăr. Prin interpretare se dorea reconstituirea unui adevăr fie al autorului, fie al textului; în această paradigmă, cititorul model era un receptor pur pasiv, unul căruia i se livra un sens sau un adevăr al textului deja instituit. Așadar, o bună interpretare trebuia să reprezinte fidel, fie mecanismul gândirii autorului, fie structura de adâncime a textului – de la aspectele de ordin gramatical, până la presupuzițiile explicite sau implicite ce au făcut posibilă existența lui –, fie intențiile legitime ale unui cititor. Mai mult, se considera că ar exista o natură sau o esență a gândirii, așa cum ar exista și o natură a textului și a propoziției. O bună interpretare ar fi doar cea care ar reuși să ofere o reprezentare cât mai fidelă a acestor esențe. În aceste condiții, interpretarea ar fi fost echivalentă cu o cunoaștere sau cu o reprezentare a ceva esențial, un act metafizic de cunoaștere.

Dorind să delimiteze cât mai clar între o hermeneutică generală și una specială, Schleiermacher, de pildă, era încredințat că hermeneutica generală ar trebui să se preocupe, *pe de o parte*, de discurs ca act al vieții individului, „în măsura în care viața omului este una și aceeași”, iar, *pe de altă parte*, de „*natura* propoziției ca act al gândirii” ce este aceeași în toate limbile¹. Esențialismul poziției sale transpare și atunci când afirmă: „în măsura în care înțelegerea discursului rezultă din natura propoziției în genere, ne mișcăm cu certitudine în sfera hermeneuticii generale”². Chiar dacă o propoziție

¹ F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutica*, Editura Polirom, Iași, 2001, p. 35.

² *Ibidem*.

poate fi exprimată în limbi diferite, chiar dacă poate fi afectată în construcția sa de diverse contingente datorate limbilor particulare, ea posedă o natură a sa, ceva de ordin esențial ce îi permite interpretului să o recunoască sub diversele înfățișări. În ultimă instanță, a interpreta însemna a obține un Adevăr cu privire la natura unei propoziții sau cu privire la actele gândirii.

Interpretările ideologice nu se pot sprijini pe astfel de considerente teoretice. O interpretare ideologică nu își poate propune să ofere o bună reprezentare a naturii unei propoziții sau a unui text, și nici a unui act de gândire. Ideea regulativă a interpretării de tip ideologic nu este și nici nu poate fi adevărul. Dar prin aceasta nu trebuie să se vadă în interpretările de tip ideologic ale unor texte o serie de aventuri ale filosofilor cu mințile rătăcite sau ale celor care nu au înțeles nimic din filozofie. Nu există principii a priori pe care ar trebui să și le însușească orice hermeneutică sau condiții pe care ar trebui să le respecte orice interpretare. Nu trebuie să vedem ideea de hermeneutică sau pe cea de interpretare ca fiind iremediabil legată de ideea de adevăr.

Trebuie să ne obișnuim cu ideea că interpretul nu este un fel magician ce are o relație privilegiată cu natura propozițiilor sau cu esența actelor de gândire. Mai degrabă, ar trebui să vedem în hermeneut un gânditor ce apără propriile interese teoretice sau interesele comunității din care face parte, utilizând convenabil textele celorlalți. Hermeneutul nu este un comentator sau un doxograf și nici nu dorește să păstreze nealterat vreun adevăr moștenit sau descoperit de el cu privire la textele filosofilor. De cele mai multe ori, el dorește ca textele altor filosofi să-l ajute să-și spună propria lui poveste. Hermeneutul dorește „să spună ceva cuiva”, iar nu „să înțeleagă ce se spune”. După Habermas, „interpreții renunță la superioritatea poziției privilegiate a

observatorului, întrucât ei înșiși, cel puțin virtual, sunt implicați în negocierile asupra sensului și valabilității exprimărilor”¹. Aș spune ceva mai mult: interpretul nu doar negociază sensul, ci îl construiește și îl instituie. În cele mai multe cazuri, el este animat de o dorință mai mare de a spune ceva despre sine sau despre comunitatea de care se simte legat, decât de o dorință de a spune Adevărul despre un text. Sensul care este instituit ține de interesele sale sau de cele ale comunității, iar nu de vreun adevăr îngropat în textele pe care le utilizează. Cel ce procedează ideologic în interpretare îi are drept prieteni pe cei din propria sa comunitate, iar nu adevărul. Dar acest gest nu posedă, în mod natural și esențial, o încărcătură negativă. Dimpotrivă, el conferă unei interpretări o dimensiune umană, morală și chiar o plasează în zona onestității intelectuale.

Nu trebuie să vedem în subiectivitatea interpretului ceva ce ar putea tulbura sau afecta negativ limpezimea unei interpretări și, implicit, adevărul sau sensul descoperit. Interpretul interesat de soarta eului său și de soarta comunității de care aparține va crede, dimpotrivă, că dorințele și credințele sale, aspirațiile comunității din care face parte determină posibilele sensuri și interpretări. „Credințele noastre nu sunt obstacole între noi și înțeles, dimpotrivă, ele sunt tocmai cele care fac posibil înțelesul”². Când un hermeneut își propune să ofere o interpretare unor texte, va încerca să spună „o poveste despre relația lor cu alte texte, sau despre intențiile

¹ Jürgen Habermas, *op.cit.*, p. 31.

² Walter Michaels, „Saving the Text”, *Modern Language Notes*, 1978, p. 93, *apud.* Richard Rorty, „Texte și mase amorfe”, în *Obiectivitate, relativism și adevăr, Eseuri filosofice 1*, Editura Univers, București, 2000, p. 170.

autorului ei, sau despre ceea ce face ca viața să merite trăită, sau despre evenimentele secolului nostru, sau despre incidentele din propria noastră viață, sau despre orice altceva care pare adecvat într-o situație dată”¹. O poveste în care sunt menționate sau analizate concepte, teze sau argumente ale altor filosofi are vreo relevanță doar în măsura în care interpretul va ști să promoveze, în postura de personaje principale, interesele sale sau ale comunității din care face parte. De aici și pledoaria unor filosofi pragmatici, precum Rorty, pentru „a putea folosi mai liber și mai flexibil textele filosofice în loc de a le trata ca pe niște mase amorfe ce trebuie digerate sau respinse”². Textele filosofice nu au o structură internă de tipul, să zicem, structurii cristaline. Prin urmare, atunci când interpretăm un text nu trebuie să ne referim la vreo structură esențială a naturii sale, ca atunci când analizăm, de pildă, structura cristalină a unui diamant, pentru a-i determina calitățile.

6. Popper și interpretarea ideologică

După ce am precizat modul în care consider că poate fi folosit termenul de interpretare ideologică, după ce am precizat natura relației dintre hermeneutica proiectivă și interpretarea ideologică, voi încerca să reconstruiesc câteva dintre considerentele și presupuzițiile ce au stat la baza interpretării pe care Popper a dat-o dialogului platonician *Republica*, dar și altor texte clasice. Va trebui să avem în vedere că, atunci când a scris *Societatea*

¹ Richard Rorty, „Texte și mase amorfe”, în *Obiectivitate, relativism și adevăr, Eseuri filosofice I*, p. 171.

² *Ibidem*, p. 183.

deschisă și dușmanii ei, dorința filosofului austriac nu a fost aceea de a contribui în vreun fel la căderea în dizgrație a marilor maeștri ai gândirii, așa cum s-a crezut¹. Popper nu ar fi avut vreun motiv personal care să-l determine să lupte cu orice mijloace pentru denigrarea unor filosofi precum Heraclit, Platon, Aristotel, Bacon, Hegel, Marx, Wittgenstein sau Adorno. Mai mult, cred că ar fi o greșeală descalificantă și imposibil de trecut cu vederea să explicăm atitudinea sa prin vreo afecțiune de care ar fi suferit sau prin faptul că ar fi nutrit o ură patologică față de marile figuri ale istoriei filosofiei sau, pur și simplu, pentru că ar fi fost un ignorant.

Popper era mai degrabă interesat să apere interesele comunității oamenilor liberi din care simțea că face parte, decât să ofere interpretări savante, în spiritului Adevărului, la textele filosofilor clasici sau decât să se răfuiască cu acele personaje care i-ar fi fost antipatice. Într-un fel, Popper nici nu-l trădează pe Platon, în măsura în care dialogul *Republica* de Platon are ca scop, ca și *Societatea deschisă*, apărarea valorii fundamentale a societății. Numai că, în gândirea vechilor greci, valoarea socială și politică cea mai înaltă era dreptatea, pe când în gândirea contemporană - libertatea. De aceea, Platon era nevoit să aibă o viziune holistă asupra societății – dreptatea fiind posibilă doar printr-o îmbinare armonioasă a părților ce alcătuiesc societatea, pe când Popper, prin faptul că apăra libertatea – o valoare individualistă prin excelență – trebuia să fie anti-holist și, în consecință, anti-platonician. *Republica* lui Platon a fost în mâinile lui Popper doar un bun instrument pentru

¹ Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 9.

construirea unei pledoarii în favoarea societății deschise și pentru construirea unor argumente în favoarea apărării libertății.

Dacă ne interesează într-adevăr miza lucrării *Societatea deschisă și dușmanii ei*, ar fi mai bine să vedem ce spune chiar Popper în legătură cu aceasta: „Am lucrat la text până în 1943; iar faptul că partea cea mai mare a cărții a fost scrisă în timpul anilor grei când soarta războiului era incertă explică, măcar în parte, de ce unele critici din ea îmi apar astăzi, ca ton, mai emoționale și mai vehemente decât aș fi vrut să fie. Vremurile acelea nu te îmbiau însă la eufemisme, sau, cel puțin, așa am simțit eu atunci. Nici războiul, nici vreun alt eveniment contemporan n-a fost menționat explicit în carte; ea a fost însă o încercare de a înțelege acele evenimente și fundalul lor, ca și unele din problemele ce părea probabil că se vor pune după câștigarea războiului”¹. Generalizarea acțiunilor violente ca modalitate de rezolvare a problemelor din epocă, ascensiunea regimurilor totalitare de stânga și de dreapta, deriva ideologică în care se afla lumea liberă au fost tot atâtea motive care l-au determinat pe Popper să scrie *Societatea deschisă și Mizeria istoricismului*. În *Autobiografia* sa, filosoful mărturisește: „*Mizeria istoricismului și Societatea deschisă* au fost efortul meu de război. Cred că libertatea a putut să ajungă o problemă centrală din nou, în special datorită reînnoirii influenței marxismului și a ideii planificării la scară largă (sau a dirijismului) și aceste cărți au vrut să fie o apărare a libertății împotriva ideilor

¹ Karl R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 8.

totalitariste și autoritariste, dar și un avertisment împotriva pericolului superstițiilor istoriciste”¹.

„Neșansa” unor scrieri aparținând unor filosofi celebri precum Platon, Hegel sau Marx a fost tocmai aceea că puteau fi lesne reconstruite cu ajutorul unui vocabular în care apăreau termeni precum „dictator”, „despot”, „tiranie”, „totalitarism”, „societate rațională”, „planificare”, „control al statului asupra tuturor fenomenelor sociale și economice”, „supunerea totală a societății față de stat” etc. Ca urmare, ele puteau fi folosite în egală măsură pentru justificarea ori legitimarea unor regimuri autoritare sau totalitare, dar și pentru a demasca astfel de regimuri sau pentru a lupta împotriva lor. Popper nu ar trebui condamnat pentru că a ales cea de-a doua variantă. El a încercat să se opună acelui tip de filosof ce se vrea mai degrabă magician sau mare profet, decât un intelectual onest. „Cel mai rău lucru - păcatul împotriva sfântului spirit - se petrece atunci când intelectualii încearcă să se prezinte în fața semenilor lor ca mari profeți și să-i impresioneze cu filosofii oraculare”², cu filosofii ce dau impresia că au descoperit misterul existenței în genere și al existenței istorice, în particular, cu filosofii ce cred că au rezolvat toate problemele actuale și viitoare ale omenirii. Grav nu este faptul în sine, că au existat și încă mai există filosofi-profeți și filosofi oraculare, ci că se găsesc tot timpul discipoli dispuși să creadă orbește ideile acelora și să acționeze pe baza lor. Critica și argumentele lui Popper sunt mai puțin

¹ Karl R. Popper, „Autobiography of Karl Popper”, în Paul Arthur Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, Open Court, La Salle, Illinois, 1974, p. 91.

² *Idem*, *În căutarea unei lumi mai bune*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 97.

îndreptate împotriva lui Platon, Hegel sau Marx cât, mai ales, sunt destinate celor dispuși să creadă fără vreo cercetare critică Adevărul ideilor susținute în filosofii acestora. Ceea ce crede Popper este că orice om, inclusiv filosoful, ar trebui să fie un raționalist, adică „un om dispus să învețe de la ceilalți, nu acceptând pur și simplu orice îndoctrinare, ci permițând ca ideile sale să fie criticate de ceilalți și criticând ideile celorlalți. Accentul cade aici pe cuvintele *discuție critică*: raționalistul nu crede că el însuși sau altcineva a înghițit înțelepciunea cu polonicul”¹.

În consecință, nu ar trebui să credem în mod dogmatic că dacă vom fi conduși de filosofi, sau de proletari, sau de capitaliști sau de un stat văzut drept încarnare a Rațiunii obiective vom fi mai fericiți sau o vom duce mai bine. Nimeni, nici chiar un profet autentic, cu atât mai puțin un filosof ce pozează în profet, nu ne poate garanta acest lucru. Important este să creăm instituții care să ne permită înlăturarea pe cale pașnică, non-violentă a conducătorilor ineficienți sau a celor cu porniri autoritariste. Când fiecare își recunoaște capacitatea de a greși, cu greu mai poate apărea cineva dispus să-și apere ideile cu orice preț, gândind că acestea ar cuprinde vreun adevăr absolut. Orice apărare absolută a unui adevăr absolut produce violență. Popper a sperat că, prin cele două lucrări ale sale, *Societatea deschisă* și *Mizeria istoricismului*, va putea să prepare un vaccin împotriva violenței, atrăgând atenția că marile spirite își prezintă de multe ori ideile drept adevăruri absolute și, prin credințele pe care le generează în mințile oamenilor, pot să țină în captivitate gândirea acestora chiar și după mai

¹ *Ibidem*, p. 220.

multe secole. Toate regimurile autoritariste și totalitariste au fost favorizate de o serie de comportamente politice și deprinderi de acțiune generate de însușirea necritică de către anumite persoane, a unor credințe discutabile ale filosofilor. Popper ne spune un lucru simplu: dacă marii intelectuali sunt dispuși să creadă anumite lucruri, cu atât mai mult vor fi tentați oamenii simpli să creadă în ele și să acționeze în consecință. Soluția ar fi la îndemână: în politică oamenii ar trebui să se ghideze după interesele reale, concrete ale comunității lor, și nu după principii *a priori* stabilite de filosofi. Maxima acțiunii unui individ în spațiul politic nu trebuie să fie vreun adevăr etern revelat de vreun filosof, ci un enunț care trebuie să oglindească un interes particular al aceluia individ sau al comunității din care face parte.

Evident, Popper trădează tradiția filosofiei oraculare, cea a revelării marilor adevăruri filosofice, dar a preferat să fie acuzat de acest lucru tocmai pentru a rămâne loial comunității oamenilor liberi. Pentru această comunitate Popper nu a pregătit o nouă utopie, o nouă doctrină politică sau alt set de adevăruri evidente. Orice comunitate își poate rezolva problemele dacă este condusă de oameni ce vor ști, precum Socrate, cât de puțin știu și care se vor ghida după greșelile lor, dar și după greșelile altora. Pe acești oameni Popper îi numește *ingineri gradualiști*. Un astfel de conducător nu trebuie să facă parte dintr-o clasă anume, nici nu trebuie să aibă o anumită orientare politică, ci să fie mereu atent la greșeli și să urmeze „drumul pas cu pas, comparând cu grijă rezultatele așteptate cu rezultatele obținute și va fi întotdeauna atent la neașteptatele consecințe nedorite ale

oricărei reforme”¹. Într-o astfel de viziune, instituțiile nu sunt scopuri în sine, ci mai degrabă, instrumente apărute în mod natural în vederea rezolvării treptate a problemelor comunității. Popper ne spune că nu există miracole și că nici nu se produc miracole în viața comunității noastre, dacă îi urmăm orbește pe profeți.

Când filosofiile lui Platon, Hegel sau Marx pot să nască în mintea unor oameni credințe de natură să ducă la sporirea violenței în anumite comunități, atunci, cu toată stima datorată măștrilor gânditori, sunt legitime luări de poziție, interpretări și cărți ce ar putea, prin convingerile pe care le-ar statornici în mințile unor oameni, să ducă la diminuarea sau eliminarea violenței. La rândul lor, în măsura în care aceste interpretări și luări de poziție se vor dovedi, într-un fel sau altul, nocive, ele vor putea fi criticate, interpretate sau înlocuite treptat cu altele. Chiar dacă acest joc pare a nedreptăți o scriere sau alta, în ultimă instanță, nu cărțile sunt pe primul plan, ci oamenii. Oricum, în jocul acesta, așa cum l-a gândit Popper, nu se va ajunge niciodată în situația de a fi arsă vreo carte în vreun loc public și nici în aceea de a fi pedepsit vreun filosof pentru ideile sale. Un astfel de joc va exclude posibilitatea ca cineva să poată spune la un moment dat că deține Adevărul ultim și că toate cărțile și bibliotecile sunt inutile, ori că este intelectual numai acela care își însușește Adevărul ultim și îl rostește ori de câte ori are ocazia.

În concluzie, a interpreta ideologic un text nu este neapărat o infamie, ca în cazul unor intelectuali de orientare fascistă ori comunistă, nici o dovadă de puținătate spirituală și de rea-voință, cum se întâmplă în

¹ Karl R. Popper, *Mizeria istoricismului*, p. 46.

cazul unor intelectuali stupizi. Dimpotrivă, Popper ne arată că o interpretare ideologică poate să determine apariția în mintea membrilor unei comunități a unei serii de credințe apte să ducă la comportamente ce vor avea drept rezultat apărarea unor interese vitale pentru acea comunitate. Dacă o interpretare poate deveni, într-un context anume, un instrument pentru apărarea păcii, a libertății, a dreptății, sau pentru eliminarea unor discriminări etc., atunci nu numai că este legitimă, dar este chiar de dorit. Acest lucru este pe deplin vizibil în interpretările propuse de Popper unor celebre texte clasice, amintite mai sus. Așadar, hermeneutul nu trebuie să se afle în căutarea vreunui adevăr absolut atunci când interpretează un text, nici nu trebuie să ofere reprezentări corecte ale intențiilor din spatele unui text; în schimb, se poate pune în slujba comunității din care face parte, putând contribui la apărarea și menținerea libertății și dreptății în toate formele lor.

Obscuritatea aparențelor:
adevăr și validitate în interpretarea operei de artă

The Obscurity of Appearances.
Truth and Validity in the Interpretation of the Artwork
(Abstract)

Given an interpretive ontology of the artwork, exemplified by Danto's „constitutive interpretation” thesis, the present paper considers a fundamental „obscurity” at the heart of the artistic (contemporary) phenomenon – the ontological confusion between the material and the semantic “body” of an artwork. For Danto, the material object of an artwork is nothing but the embodiment of an intended meaning, metaphorically expressed by the artist and waiting to be reconstructed by its audience. Therefore, an epistemic concept of truth, understood as interpretive validity, seems to be required for maintaining the identity of the artwork. In Danto's philosophy of art, this supposes, in fact, a double layered interpretive process: the interpreter seems to require a certain historically informed ability to explain how the artwork is produced, which makes the semantic (constitutive) interpretation possible.

In this paper, I am trying to show that Danto's epistemic conditions of interpretive validity are too strong to be maintained in the (ordinary) experience of an artwork: in fact, in Danto's terms, the constitution of an artwork would be accessible only for professional critics. This would lead to a reductive ontology of art –

also, a strange version of neo-academism. Instead, using the difference between understanding and interpretation, I try to show, following Shusterman, that the experience of the artwork could be democratically reconstructed in the frame of a pluralistic view of the concept of interpretive validity. In my opinion, it is possible to sustain the interpretive freedom of the audience by means of rethinking the task of the interpretation in terms of self-edification, in a neo-pragmatist vein. The necessity of a „hermeneutic” concept of „truth” is thus maintained, given that the artwork and its experience by a concrete public would not be dissociated.

I. Percepție și interpretare: opera de artă ca „loc obscur”

Indiscernabilitatea perceptuală a operelor de artă

Deși imaginile par a vorbi singure, semnificația lor este adesea ocultată de funcționări divergente ale codurilor vizuale, sau de distanța istorică care se interpune între public și imaginea artistică. Aceste probleme sunt binecunoscute hermeneuticii operei de artă, fără a se deosebi cu mult de problemele interpretării de text. Recent devenită însă o problemă acută pentru filosofia artei, în special în cea de orientare analitică, posibilitatea ca o operă de artă vizuală să împărtășească cu o altă aceleași calități perceptuale pune de asemenea în discuție un alt sens, radical, al „locului obscur”, termen rezervat în tradiția hermeneutică de până la Schleiermacher neclarităților pe care interpretarea are sarcina de a le limpezi, unui anumit aspect particular al unui text, ermetic sau dificil de tradus, sau unei condiții speciale a exegezei. Acest sens reamintește modificarea

sarcinii hermeneuticii ca practică sau metodă orientată către clarificarea obscurităților odată cu Chladenius, care aduce și o importantă modificare a sensului acestui concept. Pentru acesta, există trei tipuri de obscuritate tradiționale care nu cad în sarcina hermeneutului: cele datorate pasajelor viciate, care sunt sarcina criticului, cele datorate „insuficienței cunoașteri a limbii în care a fost elaborată cartea”, care cad în sarcina filologului, și cele datorate ambiguității sensului unor cuvinte, care nu pot fi decise cu ajutorul hermeneuticii¹. Sarcina hermeneuticii ca „știință auxiliară” propriu-zisă constă, pentru autorul amintit, în clarificarea obscurităților datorate insuficienței „cunoașteri de fundal”²: motivul pentru care publicul nu poate risipi neînțelegerea este acela că nu împărtășește aceleași concepții cu autorul textului. Iar în absența acestora, cunoașterea intențiilor de semnificare ale oricărui locutor rămâne imprecisă. Ea este imposibilă chiar și în cazul comunicării verbale obișnuite.

Sensul „locului obscur” pe care îl am în vedere în acest text se aproprie de sensul „locului obscur” prezent la Chladenius, întrucât solicită interpretului o anumită cunoaștere prealabilă capabilă să ne ajute a identifica nu doar sensurile, ci chiar prezența unei opere de artă. Iar acest sens este unul radical, întrucât privește posibilitatea ca o întreagă operă să constituie un asemenea loc obscur, solicitând interpretarea nu doar pentru a face posibilă înțelegerea, ci pentru existența sa ca atare. Astfel, două imagini identice perceptual pot foarte bine constitui două opere de artă diferite. Iar aceasta face ca opera de artă

¹ Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale University Press, 1994, pp. 51-52.

² *Ibidem*, p. 53.

vizuală să conțină întotdeauna în sine un „loc obscur”. Mai mult, orice operă de artă devine prin excelență un „loc obscur” al interpretării, în măsura în care solicită o interpretare pentru a identifica despre ce operă este vorba. Voi folosi, prin urmare, termenul de „loc obscur” pentru a desemna nu doar acele locuri ale interpretării de text care solicită o clarificare suplimentară, ci *orice operă de artă* în condițiile în care definiția sa necesită o interpretare *informată*, care să o constituie ontologic și să-i garanteze identitatea.

Posibilitatea ca o operă de artă să fie identică sub raport perceptual cu un obiect obișnuit, banal, are cel puțin un exemplu ilustru în istoria artei: *readymade*-urile lui Duchamp, a căror unică diferență față de un obiect trivial constă în concept.¹ Această posibilitate i-a apărut lui Danto ca fiind exemplară în definirea artei odată cu expunerea de către Andy Warhol a *Cutiilor Brillo* la galeria Stable din New York în 1964. Indiscernabile perceptual de cutiile de detergent obișnuite, obiectele artistice realizate de Warhol au ridicat, în opinia lui Danto, „întrebarea fundamentală a filosofiei artei”, orientând sarcina definirii artei: „ce face ca *Brillo Boxes* să fie o operă de artă în vreme ce toate celelalte cutii Brillo să fie doar cutii Brillo?”²

¹ Thierry de Duve, *Kant după Duchamp*, Idea Design & Print, 2003, p.30: “Nu are nici o importanță dacă D-I Mutt a făcut sau nu fântâna cu mâinile sale. El a ALES-O. A luat un articol obișnuit de viață, l-a amplasat astfel încât semnificația sa utilitară să dispară sub noul titlu și punct de vedere – a creat *o nouă idee* pentru acel obiect” (s.m.).

² Arthur C. Danto, *Philosophizing Art. Selected Essays*, Berkeley, Los Angeles, London, 2004, p. 73.

Formulată în acest fel, distincția dintre obiecte artistice și non-artistice se adecvează unei întregi serii de opere de artă care au utilizat, în posteritatea duchampiană, obiectele reale ca elemente ale operei de artă, stârnind confuzie în rândurile adepților unei teorii estetice perceptuale: arta brută, în cazul căreia o operă de artă poate fi ușor confundată cu o grămadă de moloz, acumulările de deșeuri utilizate de Arman, galeria umplută de pământ de către Walter de Maria, structurile minimale, în cazul cărora o bară de metal expusă de artist poate fi ușor confundată cu o simplă țevă, lipsită de orice intervenție perceptuală distinctivă.

Caracterul constitutiv al interpretării

În acest caz, interpretarea este solicitată pentru a distinge însăși prezența operei de artă în universul obiectelor fizice. Iar acest tip de interpretare este, în opinia lui Arthur Danto, constitutivă:

Un obiect O este o operă de artă doar sub o interpretare I, unde I este o funcție care transfigurează obiectul O într-o operă de artă: $I(O)=W$.¹

Conform acestei teze, funcția interpretării este una ontologică: ea diferențiază astfel obiectele reale de obiectele semnificante, acordând acestora rolul unor reprezentări. Astfel interpretarea constituie efectiv opera de artă: ea permite unui obiect să reprezinte, acordând astfel obiectelor materiale natura ontologică a limbajului.

Activarea unei asemenea funcții interpretative nu este solicitată doar de operele de artă post-avangardiste.

¹ Arthur C. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace*, p. 125.

Dimpotrivă, ea este solicitată chiar și de opere de artă deja recunoscute ca aparținând unor genuri artistice tradiționale. Structura interpretării „constitutive” este explicată de Danto cu ajutorul reprezentării metaforice conținută de tabloul lui Peter Bruegel *Peisaj cu căderea lui Icar*¹.

Înfățișând „Căderea lui Icar” prin reprezentarea unor picioare ieșind din apă într-un colț al tabloului, Bruegel oferă o reprezentare a subiectului tabloului său prin intermediul unui fragment al *unui* corp uman. Înțelegerea reprezentării lui Bruegel presupune identificarea picioarelor respective ca fiind ale lui Icar. Or, în opinia lui Danto, acest act de identificare presupune o „transfigurare” a ceea ce este reprezentat în „termenul țintă” al metaforei propuse de artist, Icar. Enunțul „acesta este Icar”, care constituie un exemplu de interpretare constitutivă, presupune pentru Danto un act similar identificării magice, mitice ori religioase, spre exemplu a ostiei și vinului cu trupul și sângele lui Christos, prin intermediul căruia obiectul real este „transfigurat” simbolic². Pe de altă parte, caracterul constitutiv metaforic al transfigurării artistice distinge de asemenea arta de celelalte acte simbolice sub aspectul logic al enunțului identificator: în cazul artei, credința în identitatea literală a identificării nu este incompatibilă cu statutul fals al interpretării sale literale³.

Interpretarea care constituie opera de artă constă în identificarea metaforică a subiectului operei ca fiind Icar. Metaforică, întrucât Icar este reprezentat printr-un

¹ *Ibidem*, pp. 116-120.

² *Ibidem*, p. 126.

³ *Ibidem*, pp. 126-127.

fragment al corpului, picioarele care rămân vizibile la suprafața apei fiind considerate a constitui reprezentarea lui Icar. Constituirea operei de artă presupune realizarea *identificării artistice* exprimate drept „acesta este Icar”, unde „este” funcționează diferit de regimurile obișnuite ale predicăției sau existenței¹. Identificarea subiectului reprezentării cu corelatul său metaforic realizează și *activarea* operei de artă, trecea sa de la statutul de simplu obiect material la existență ca operă. Odată ce metafora este constituită de o interpretare, un obiect semnifică și exprimă, îndeplinind condițiile necesare și suficiente pentru a fi o operă de artă.

Condiția activării interpretative a operei de artă este justificată de modificarea statutului artistic și estetic al unei configurații vizuale în cazul unor interpretări concurente și diferite. În opinia lui Danto, titlul oferă o indicație de lectură interpretării pe care publicul o exercită, selectând datele relevante pentru o interpretare². Dacă Danto are dreptate, atunci titlul joacă un rol decisiv în alegerea datelor perceptuale relevante pentru construcția unei opere de artă. În afara unei asemenea indicații cognitive, oferite de titlul tabloului lui Bruegel, *Peisaj cu căderea lui Icar*, nu am putea interpreta cele două picioare ieșind din apă ca reprezentându-l pe Icar. Mai mult, ele ar însemna cu totul altceva dacă tabloul s-ar intitula *Plugar pe malul mării*, iar subiectul operei nu ar mai fi cu siguranță același³. De asemenea, chiar și subtilitățile expresive ale unei lucrări precum tabloul lui Bruegel se pierd, în măsura în care nu cunoaștem faptul

¹ *Ibidem*, p. 126.

² *Ibidem*, p. 119.

³ *Ibidem*, p. 117.

că aparține manierismului, iar tradiția manieristă, inițiată de Rafael, presupune reprezentarea invers proporțională a subiectului în raport cu importanța sa, conformându-se parcă preceptului conform căruia primii vor fi ultimii, iar cei de pe urmă vor fi cei dintâi¹. Diferența estetică între o ilustrație a căderii lui Icar și o operă artistică constă, în acest caz, tocmai în comentariul pe care, prin acest mod de reprezentare, Bruegel îl realizează asupra momentului în care aspirațiile umane de depășire a propriei condiții sunt puse în contrast cu inexorabila curgere a vieții cotidiene și a aspectelor sale prozaice.

Poziția lui Danto cu privire la condiția interpretativă a operei de artă a fost înțeleasă ontologic ca o poziție „interpretaționalistă”², conform căreia o operă de artă este ea însăși o funcție interpretativă sau corelatul unei asemenea funcții. O asemenea înțelegere a „interpretării constitutive” este corectă, dar exagerată în privința lui Danto, căci ea nu ia în seamă condiția auctorială a interpretării. Aceasta din urmă este reglementată, la Danto, de istoria cauzală a operei, care include relațiile sale istorice cu ansamblul teoriilor artistice în uz. În cazul relației dintre opera de artă și public, interpretarea este constitutivă în măsura în care ea garantează corecta construcție și apreciere a operei de artă de către public,

¹ Arthur C. Danto, *Transfiguration of the Commonplace*, p. 117.

² Notând o diferență ontologică între două tipuri de teorii non-fizicaliste asupra modului de existență al operei de artă, David Davies susține că teoria lui Danto constituie cu adevărat antipodul fizicalismului, evitând și identificarea operei de artă cu sistemul său semantic (înțeles ca text). Cf. David Davies, “Interpretive Pluralism and the Ontology of Art”, *Revue internationale de philosophie*, no. 4, 1996.

împiedicând „căderea” într-o apreciere estetică a simplului obiect material. De asemenea, ea permite re-constituirea structurii semantice a operei plecând de la obiectul material care vehiculează sensul enunțului metaforic. Această funcție a interpretării este explicată de Danto atunci când subliniază dependența interpretativă a conceptului de formă:

„Forma operei de artă poate fi acea porțiune falsificată pe care interpretarea o selectează. În absența interpretării, acea porțiune alunecă pe nevăzute înapoi în obiect, sau pur și simplu dispare, pentru că ia naștere printr-o interpretare.”¹

Construind obiectul estetic în dependență de conținutul semantic al operei de artă, Danto constată că operele de artă necesită în prealabil determinarea aspectelor materiale care *aparțin* operei: putem vorbi despre o sculptură înlănțuită reprezentând o pisică, sau despre o sculptură a unei pisici înlănțuite. Iar această sarcină cade în seama interpretării, care realizează practic și determinarea caracteristicilor fizice artistic relevante, prin stabilirea elementelor semantice ale operei de artă. Fără a interpreta conținutul său semantic, este imposibil să decidem dacă lanțul care leagă sculptura aparține sau nu operei². Prin urmare, aprecierea obiectului estetic este incompletă fără determinarea prealabilă a conținutului său semantic, care selectează proprietățile materiale estetic relevante.

¹ Arthur C. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace*, p. 125.

² *Ibidem*, p. 102.

Ipoteticul exemplu oferit de Danto își găsește susținere în numeroase cazuri reale ale istoriei artei recente. Spre exemplu, lucrarea *Corner Piece*, realizate de Robert Morris în 1964, consta într-o sculptură triangulară, instalată în colțul unei încăperi dintr-o galerie de artă. Este colțul galeriei în care este instalat obiectul o parte a lucrării? Poate fi acesta *sustras* operei?

II. Necesitatea unui concept epistemologic de interpretare

Monismul interpretativ

S-ar părea că, în opinia lui Danto, interpretarea decide atât faptul că avem de-a face cu o operă de artă și nu cu un obiect banal, cât și faptul că aceeași configurație vizuală încarnează una sau mai multe opere de artă. De asemenea, ea clarifică dacă două configurații vizuale identice din punct de vedere perceptiv aparțin unor opere diferite sau sunt instanțele aceleiași opere cu identitate numerică multiplă (precum tirajul fotografic). Cu acest concept de interpretare, ne aflăm în cadrele unei ontologii hermeneutice a operei de artă care, pentru a garanta individuația entităților pe care le conține, necesită un concept „tare” de validitate interpretativă. Altfel spus, funcția ontologică acordată interpretării necesită o garanție epistemică certă.

Danto este un fervent susținător al ideii de validitate a interpretării operei de artă, cel puțin în sensul epistemic al termenului, poziție pe care a afirmat-o de altfel cu claritate:

„Genul de interpretare la care mă refer aici este supus constrângerilor adevărului și falsității. A interpreta o

operă înseamnă a se supune exigenței unei explicații istorice a acesteia. (...) Interpretările sunt false atunci când explicațiile lor sunt false.”¹

Prin constrângerile ontologice amintite, Danto se plasează sub raport epistemic pe poziția „monismului interpretativ”, care susține faptul că o operă de artă nu poate avea, semantic, decât o singură interpretare corectă. Deși nu este unanim acceptată în hermeneutica de orientare continentală, condiția ca interpretarea unei opere de artă să fie corectă sau incorectă este necesară în cazul în care nu adoptăm o constituție pur interpretativă a operei de artă, în cadrul căreia interpretările multiple sau divergente ale lectorului furnizează perspectival identitatea operei. Ontologia lui Danto este însă, fără îndoială, departe de o asemenea asumție.

De asemenea, chiar dacă acceptăm pluralismul interpretărilor semantice, limitarea autorității pe care o deține „intenția lectorului” constituie o necesitate semantică a interpretării, care decurge din posibilitatea argumentării raționale a interpretărilor. Pentru Umberto Eco, care susține semiotic autoritatea intenției auctoriale *textual* manifestate, textul reprezintă sub raportul relației sale cu publicul “un dispozitiv conceput în scopul de a-și produce cititorul model”². Distingând între autorul empiric și autorul model, Eco definește autorul model drept o “strategie textuală”, “un ansamblu de instrucțiuni textuale care se manifestă la suprafața textului chiar sub

¹ Arthur C. Danto, *Après la fin de l'art*, p. 65.

² Umberto Eco, *Limitele interpretării*, Editura Pontica, Constanța, 1996.

formă de afirmații sau alte semnale”¹. La rândul său, cititorul model reprezintă cititorul presupus de strategia textuală, în măsură să răspundă corect la semnalele prezente în text. Interpretarea se prezintă, prin urmare, în maniera unor alegeri a parcursurilor de lectură posibile oferite de text, alegeri orientate prin intermediul componentelor textuale. Ambele instanțe, autorul și cititorul, sunt astfel conținute de opera de artă la nivelul sistemului său semantic (text).

Aceste alegeri posibile ale lectorului în actul interpretării fac parte din structura receptării textelor (narrative), putând conduce la două tipuri de lectură: lectura care urmează fidel indicațiile textuale (pentru care Eco rezervă termenul de interpretare propriu-zisă) și cea privată, ludică sau creativă, prin care lectorul se folosește de indicațiile textuale pentru a construi scenarii proprii (denumită “utilizare”)². Ambele tipuri de lectură menționate de Eco sunt cognitive, întrucât realizează inferențe inductive cu privire la continuarea posibilă a textului, în cadrul cărora se proiectează “lumea ficțională” a operei. Distincția dintre *utilizare* și *interpretare* intervine pentru autorul italian la acest nivel al interpretării “structurii semantice” a operei, furnizând constrângeri lecturii bazate exclusiv pe intențiile private ale lectorului, pe care Eco le definește ca fiind construite de către interpret “prin raportare la propriile-i sisteme de semnificare și/sau raportat la propriile-i dorințe, pulsuni sau criterii arbitrare”³. Dacă acest tip de interpretare „liberă” desemnează *utilizarea* unui text, *interpretarea* se

¹ Umberto Eco, *Șase plimbări prin pădurea narativă*, Editura Pontica, Constanța, 1997, p. 25.

² Umberto Eco, *Limitele interpretării*, p. 35.

³ *Ibidem*, p. 25.

definește în cele din urmă drept activitatea al cărei scop este de a căuta în text “ceea ce el spune în raport cu propria-i coerență contextuală și cu situația sistemelor de semnificare la care se raportează”¹. Ca și în cazul lui Goodman, criteriul de validitate al interpretării este unul coerentist: coerența interpretativă depinde de construcția acestei “lumi posibile”, prezentă în text și actualizată de cititor sub forma unei “lumi restrânse” ontologic față de cea reală pe baza competențelor sale și a constrângerilor textului care permit un număr limitat de asemenea inferențe posibile².

Monismul interpretativ are însă, de asemenea, două niveluri distincte de aplicare: în cazul ontologiilor care separă opera de artă de obiectul material care o încarnează („non-fizicaliste”), el se prezintă drept monism *ontologic*, susținând faptul că identitatea operei de artă este constituită de interpretare, astfel că pluralitatea interpretărilor egal legitimate ar conduce la o alterare a identității operei de artă. Independent însă de această condiție, monismul interpretativ în sens strict semantic poate susține faptul că ceea ce se poate altera prin acceptarea pluralismului interpretativ este doar valoarea operei de artă, identitatea sa fiind fixată fie de suportul său material (obiectul fizic perceptual și calitățile sale vizuale, în cazul operelor vizuale, sau structura semantică a textului, în cazul celor literare), fie de condițiile sale istorico-genetice de producere. Cea din urmă poziție ontologică îi permite, spre exemplu, lui Noël Carroll să susțină că identitatea operei de artă este constituită prin intermediul unei narațiuni istorice

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*.

„definitorii”. Aceasta implică și faptul că, dacă opera de artă se prezintă în maniera unei conversații între autor și public, prin intermediul căreia aceștia sunt angajați în procesul interpretativ al „narațiunii identificatoare” care constituie opera, această interpretare presupune recunoașterea intențiilor autorilor și a fundalului istoric în care aceste opere apar¹. Cu toate acestea, nu *înțelesul* operei este cel care diferă prin modificarea interpretărilor care îi sunt acordate de-a lungul timpului (acesta fiind fixat de intenția autorului). Ceea ce se poate altera (diminua sau spori) prin interpretare (corectă sau incorectă) este doar valoarea sa².

Adoptarea monismului interpretativ permite, de asemenea, rafinarea sensurilor practicii interpretative. De pe o poziție fizicalist-textualistă, Beardsley distinge mai multe sensuri ale interpretării, distingând implicit și interpretările semantic corecte de cele incorecte: a) interpretare propriu-zisă (echivalentă, în sensul său, cu descrierea), preocupată de “expunerea a ceea numesc ‘temele’ și ‘tezele’ unei opere de artă literare”, b) interpretarea ca “elucidare”, rezervată activității de “expunere a înțelesurilor marginale sau implicite ale cuvintelor, frazelor și propozițiilor” și respectiv c) interpretarea ca “explicare” pentru “expunere a trăsăturilor implicite ale lumii operei (motivații implicite

¹ Cf. Noël Carroll, “Historical Narratives and the Philosophy of Art”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 51, no. 3/1993.

² Idem, “Art, Intention and Conversation”, în Gary Iseminger (ed.), *Intention and Interpretation*, Temple University Press, Philadelphia, 1992.

și trăsături de caracter, spre exemplu)”¹. Astfel, interpretările care vizează, de pildă, maximizarea efectului estetic al unei opere de artă nu sunt interpretări în sensul semantic, ci interpretări în sensul “explicațiilor”. Atunci când acestea au loc în virtutea unei strategii interpretative generale, ele devin “supraimpuneri” interpretative.

De asemenea, monismul interpretativ adoptat doar la nivel semantic poate împrumuta din comunicarea obișnuită constrângerea informativității, adoptată spre exemplu de Ed. Hirsch Jr., care limitează interpretările artistice la clasa celor care aduc informații relevante despre text. În acest scop, strategia lui Hirsch este aceea de a introduce o distincție la nivel semantic între *înțeles* și *semnificații*². Pentru Hirsch, înțelesul unui text este echivalent cu înțelesul ansamblului de enunțuri care-l compun, conform convențiilor care guvernează comunicarea obișnuită. *Semnificația* sa privește înțelesul pe care textul îl dobândește pentru un lector dotat cu o anumită competență interpretativă. Aceasta din urmă presupune situarea textului în raport cu anumite înțelesuri exterioare acestui context conversațional obișnuit (conotații, semnificații simbolice, intenții non-manifeste textual etc.), istoric determinabile. Dacă privim interpretarea ca fiind reconstrucția înțelesului unui text în lumina unei ipoteze interpretative, acest tip de interpretare, deși informativă, presupune altceva decât expunerea înțelesului textului, și anume semnificația

¹ Monroe C. Beardsley, “The Testability of an Interpretation”, în Joseph Margolis (ed.), *Philosophy Looks at the Arts*, Temple University Press, Philadelphia, 1978, p. 371.

² Ed. Hirsch Jr., *Validity in Interpretation*, New Haven and London, Yale University Press, 1971, p. 117.

acestui pentru un anumit context cultural. Astfel, *semnificațiile* textului pot varia, *înțelesul* textului rămânând însă același.

În cazul lui Danto, imposibilitatea factuală a descrierii unei opere independent de interpretare pune însă în discuție nu doar sensul interpretării, care presupune subdeterminarea radicală a descrierii, ci și baza prin care această interpretare poate avea valoare epistemică. Dacă interpretarea și descrierea unei opere (a conținutului ei reprezentational) nu pot fi disociate, atunci posibilitatea unei verificări a interpretărilor (deci a unei concepții obiectiviste și cognitiviste) pare eliminată din câmpul aprecierii estetice, dar și din cel al individuației sale¹. Dacă, pe de altă parte, orice interpretare reprezintă o descriere, iar orice nouă interpretare *plauzibilă* constituie o nouă operă, nivelul de corectitudine al aprecierii se mută în acest caz către corectitudinea interpretării și criteriile acesteia.

După Danto, garanția pentru corecta stabilire a conținutului este oferită de apelul la intențiile *reale* ale autorului, care garantează stabilitatea conținutului (și identificarea enunțului vizual prin identificarea referinței sale), adoptând un monism interpretativ robust atât sub aspect ontologic cât și sub aspect semantic. După cum constată Peg și Myles Brand, putem concluziona faptul că „interpretarea de suprafață” este corectă în raport cu intențiile autorului, în vreme ce validitatea celei „de adâncime”, care presupune determinarea intențiilor

¹ Această problemă nu ar apărea în cazul în care am adopta o ontologie pur idealistă a operei de artă, în care obiectul material sau suportul acesteia nu ar juca nici un rol în constituirea operei.

autorului prin explorarea relațiilor istorice ale operei, este stabilită prin raport cu semnificația operei¹. Constrângerea intențională salvează în fapt, în cazul său, atât individuația operei de artă, cât și contradicția dintre interpretarea constitutivă, realizată de autor, și cea epistemică, realizată de public.

Înțelegă în acest fel, concepția epistemică asupra interpretării exercitate de către public poate ajusta constrângerea validității interpretative: interpretarea publicului poate fi corectă sau incorectă cu privire la intenția artistului, în vreme ce acesta nu poate fi supus acestei constrângeri. Dacă „interpretarea constitutivă” descrie procesul de creație al unei metafore, metaforele nu pot fi „corecte” sau „incorecte”, însă reconstrucția unei metafore poate avea valoare de adevăr.

Criteriul corespondenței cu intenția autorului

Acceptând paradigma comunicațională a interpretării operei de artă, putem distinge între două tipuri de intenționalism, în funcție de rolul pe care îl joacă autorul în cadrul „conversației interpretative.” Susținătorii intenționalismului ipotetic consideră că înțelesul unui text depinde de atribuirea unei intenții datorate unui agent care a produs textul, în acord cu aserțiunea de bază a intenționalismului. Pe de altă parte, intențiile reale ale autorului, pe care aceștia le-au avut în momentul conceperii operei, nu joacă nici un rol în *determinarea* înțelesul textului, care depinde de intențiile semantice pe care un

¹ Peg Brand and Myles Brand, “Surface and Deep Interpretation”, în Mark Rollins (ed.), *Danto and His Critics*, Basil Blackwell Ltd., Oxford UK and Cambridge USA, 1993, p. 67

lector competent și informat, în calitate de membru al publicului vizat de autor, *le-ar atribui* acestuia. În varianta “ipotetică” a intenționalismului, proprietățile semantice ale unei opere sunt cele pe care un “cititor informat” le-ar acorda acesteia ca fiind intenționate de *un* autor, la rândul său, real sau ipotetic¹. Pe de altă parte, poziția lui Danto cu privire la garanția ontologică și epistemologică pe care o prezintă autoritatea auctorială în interpretarea operei de artă se încadrează în categoria „intenționalismului real”, care orientează orice interpretare semantică a unei opere de artă către descoperirea sau recuperarea acestei intenții manifeste în operă. Deși interpretul face conjeturi cu privire la intențiile acestuia, multe dintre informațiile istorice care intră în sfera competenței sale interpretative, dar nu sunt expuse de operă, ajutând la *recuperarea sa corectă*, intenția semantică a autorului este decisivă în stabilirea înțelesului său.

Argumentele mele în această direcție se susțin mai mult pe o lectură a asumpțiilor logic determinabile ale poziției sale, Danto fiind evaziv în această privință, deși afirmă atât necesitatea recursului la intențiile autorului cât și caracterul regulativ al acesteia. Analizând supozițiile pe care interpretul este nevoit să le aducă în cazul unor opere de artă cunoscute (precum reprezentarea unei intersecții imposibil de observat din punctul de vedere al legilor opticii – în tabloul *Place d'Europe* al lui Gustave Caillebotte), Danto remarcă faptul că interpretul trebuie să realizeze o serie de conjeturi cu privire la intențiile autorului. În reprezentarea amintită mai sus, el

¹ *Ibidem.*

se întreabă privitor la autor: este acesta inept sau, dimpotrivă, are foarte multă imaginație?

„În orice caz, continuă Danto, mi se pare că astfel de considerații au o aplicabilitate generală asupra structurii interpretării, care, în parte cel puțin, trebuie guvernată de convingerile artistului.”¹

Însă, dacă paragraful anterior lasă posibilitatea unei cooperări cu posibilele intenții ale artistului, fără a discerne în ce măsură putem atribui intențiile autorului real sau doar celui construit prin actul interpretării, raportul dintre „interpretarea de suprafață” și „cea de adâncime”, anterior discutat, susține, cred, în mod irefutabil, orientarea lui Danto către un intenționalism auctorial de tip actual. Dacă poziția sa ar glisa către o variantă ipotetică, atunci nu am mai avea nici un criteriu de diferențiere între ceea ce autorul postulat de interpret în operă poate spune în lumina unei interpretări metodologic pre-determinate și ceea ce acesta spune efectiv. Folosindu-se de autorul ipotetic, interpretul i-ar putea atribui autorului real orice intenții de semnificare, sub pretextul că sunt inconștiente. Însă această opțiune nu ar putea face diferența între ceea ce limitele istorice ale reprezentării ne oferă drept *intenții posibile* pentru un autor renescentist și ceea ce opera poate să semnifice, spre exemplu, într-un context marxist actual: forțând posibilitățile semantice ale unei fresce *trecentto*, Pierro della Francesca ar fi putut realiza o alegorie a luptei de clasă mult înainte ca această intenție să poată fi atribuită legitim operelor de artă odată cu apariția realismului

¹ Arthur C. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace*, p. 129.

socialist! O asemenea atribuire eronată manifestă clar predilecția lui Danto pentru autoritatea intențiilor posibile atribuite autorului *real* prin intermediul situației sale istorice:

„Altminteri, interpretările sunt echivalente figurilor umane percepute în forma norilor. Limitele norului tău (...) sunt limitele cunoașterii *tale*. Însă avem limitele artistului drept constrângeri speciale atunci când interpretăm o operă de artă.”¹

Caracteristic poziției intenționaliste este faptul că presupune accesibilitatea intențiilor autorului unui public apt să le decodifice sau descopere în text, pe baza unei competențe interpretative dobândite în mod cognitiv, adică prin familiarizarea cu istoria artei și cu limbajul său. Astfel, putem decide dacă un autor a putut avea o anumită intenție în momentul realizării unei lucrări într-un anumit mediu și dacă acea intenție postulată se conformează intenției sale efective de semnificare.

Varianta radicală de *echivalare* a înțelesului operei cu intenția autorului aparține lui Knapp și Michaels, pentru care există un singur înțeles al textului, care este identic cu intenția reală a autorului, și orice încercare de a construi o teorie non-intențională a înțelesului nu este aptă a distinge între fenomenele care dobândesc o semnificație accidentală și enunțuri². Susținătorii unei interpretări orientate către *descoperirea* intențiilor

¹ *Ibidem*, p. 130.

² Steven Knapp and Walter Benn Michaels, “The Impossibility of Intentionless Meaning”, în Gary Iseminger (ed.), *Intention and Interpretation*, Temple University Press, Philadelphia, 1992, pp. 51-64.

autorului privesc astfel interpretarea ca un act de reconstrucție a intenției manifeste în text pe baza accepțiunilor sale convenționale¹. O variantă intenționalistă radicală de abordare a fenomenului interpretării faptului artistic în discursul critic se regăsește și la Richard Wollheim, pentru care sarcina criticii de artă constă în “recuperarea” (*retrieval*) intențiilor autorului său, ceea ce echivalează și cu stabilirea înțelesului operei. Totodată, în cadrul acestui proces, el distinge net interpretarea de evaluare și apreciere estetică. Pentru Wollheim, critica de artă furnizează datele aprecierii operei de artă prin intermediul unui proces interpretativ complex, menit să reconstruiască întreg “procesul creator” care a condus la opera pe care o apreciem, considerând la rândul său că aprecierea operei este dependentă de înțelegerea sa². Wollheim acceptă astfel intenționalismul, lărgindu-l însă maximal înspre o variantă de intenționalism ipotetic hibrid prin adoptarea unei concepții neo-romantice asupra procesului interpretativ, apropiată de altfel de sarcina interpretării enunțată în hermeneutica romantică a textelor de către F.D.E. Schleiermacher, care distinge între interpretarea gramaticală și cea psihologică³.

Varianta de interpretare intențională susținută de Wollheim apără un intenționalism “actual” din punctul de vedere al atribuirilor intenționale, însă bazat pe

¹ Noël Carroll, “Art, Intention and Conversation”, în Gary Iseminger (ed.), *op. cit.*, pp. 97-131.

² Richard Wollheim, “Criticism as Retrieval”, în Susan Feagin and Patrick Maynard, *Aesthetics*, Oxford University Press, London & New York, 1997, p. 235.

³ Vezi F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutica*, Editura Polirom, Iași, 2001.

reconstrucția semnificației *primare* a operei (cea pe care opera o avea în momentul “emiterii sale”) conform convențiilor care informează intenția autorului, ceea ce îl apropie astfel de convenționalismul lui Hirsch, însă îl și distinge de reducionismul său la nivelul echivalării intenției reale a autorului cu înțelesul operei¹. Ceea ce este de asemenea important în privința interpretărilor intenționale este, pentru Wollheim, limitarea libertății „create” a interpretului, manifestată prin conturarea înțelesului operei și în aprecierea sa conform unor contexte construite, de genul interpretărilor neo-pragmatiste sau deconstructiviste. Wollheim consideră, în fond, că interpretările care urmăresc “a interpreta acea operă care spune mai mult criticului aici și atunci”, pe care le denumește “revizuri”, abuzează de argumentul istoricității înțelegerii și al înțelesului operei de artă în negarea posibilității recuperării semnificației sale primare².

IV. Critica adevărului-corespondență: intenția autorului și competența hermeneutică a interpretului

Comprehensiune, interpretare și traducere lingvistică

Oare „interpretarea constitutivă”, în sensul lui Danto, este cu adevărat necesară și unanim acceptată în cadrele unei ontologii a operei de artă? Formulată detaliat de Shusterman, o critică a caracterului hermeneutic al acestei ontologii atacă accepțiunea epistemică a interpretării (orientată către decodificarea intențiilor autorului). Shusterman consideră, pur și simplu, că există

¹ Richard Wollheim, *op.cit*, p. 236.

² *Ibidem*, p. 236.

opere de artă care nu necesită interpretare (adică decodificare), acestea situându-se „dedesubtul interpretării”¹. Ele stârnesc emoții estetice și *fac posibilă înțelegerea* lor, însă nu și *interpretări* în sensul traducerii lor lingvistice. În fapt, structura epistemică a „interpretării constitutive” nu lasă loc pentru distingerea comprehensiunii de actul cognitiv al explicației și traducerii lingvistice a elementelor vizuale implicate într-o imagine artistică.

Shusterman construiește astfel conceptul de “înțelegere” în mod larg, pentru a include și experiențele emoționale și răspunsurile somatice ca bază a construirii unei aprecieri estetice, distingând între înțelegere și interpretare². Dacă atât interpretarea cât și înțelegerea sunt privite ca activități umane intelectuale, înțelegerea poate include reacții pasive, non-conștiente și non-lingvistice. Distincția acceptată de Shusterman recuză, în opinia sa, dogma „universalității hermeneutice” conform căreia orice înțelegere presupune interpretare, ca exercițiu lingvistic mediat de structurare a datelor lumii. Exemple artistice în favoarea acestei distincții sunt oferite de experiența unor genuri artistice precum dansul sau muzica, în cazul cărora traducerea în enunțuri lingvistice este mai puțin adecvată decât reacțiile estetice somatice, imediate, care pot fi considerate *simptome* ale faptului că un receptor *a înțeles*.

Teza pe care Shusterman o apără în această privință este aceea că nu orice înțelegere presupune mediere lingvistică. Argumentând faptul că medierea lingvistică

¹ Richard Shusterman, “Beneath Interpretation”, *Pragmatist Aesthetics. Living Beauty, Rethinking Art*, Rowen and Littlefield, New York, 2000, pp. 120-130.

² *Ibidem*, pp. 120-125.

poate fi privită ea însăși ca un *caz al înțelegerii* bazate pe internalizarea unui comportament, Shusterman conchide, în manieră wittgensteiniană, că nu orice înțelegere presupune interpretare întrucât interpretarea însăși presupune o condiție pre-lingvistică, caracteristică *înțelegerii*¹. Conform lui Shusterman, înțelegerea unei opere de artă este diferită *funcțional* de interpretarea sa, restrânsă la exercițiul semantic al decodificării expresiilor artistice și al formulării acestora în termeni lingvistici. Nu orice operă de artă necesită așadar o interpretare lingvistică pentru a fi înțeleasă: simpla reacție estetică non-lingvistică este suficientă.

Critica lui Shusterman cu privire la non-existența unui strat pre-reflexiv al interpretării continuă în fapt, în manieră pragmatistă, temerile cu privire la caracterul „inflaționar” al „universalității hermeneutice”, în special privitor la aspectele sale ontologice și estetice. Acestea fuseseră subliniate de critica neo-formalistă propusă de Susan Sontag ca reacție la cotitura semantică a criticii de artă de orientare hermeneutică, care privilegia conținutul în detrimentul formei². Sontag constată că accepțiunea modernă a interpretării, ca proces de decodificare, de traducere a unui conținut în termenii altuia, a condus în interpretarea critică la ceea ce ar putea fi desemnat drept „mitul” conținutului, conform căruia opera de artă constă ontologic numai în mesajul pe care îl vehiculează: „se presupune în continuare că o operă de artă este conținutul ei. Sau că, așa cum se spune în mod obișnuit astăzi, o operă de artă spune prin definiție ceva.”³ Or, această

¹ *Ibidem*, p. 126.

² Susan Sontag, *Împotriva interpretării*, Editura Univers, București, 2000, pp. 13-25.

³ *Ibidem*, p. 14.

accepțiune reductivă a operei de artă constituie, în viziunea lui Sontag, un act ideologic de supunere sau „îmblânzire” a operei de artă, similar celui de „subjugare filosofică” discutat de Danto: el evită tocmai aspectul performativ al operei de artă, *efectele* deopotrivă cognitive, somatice și practice pe care aceasta le are asupra receptorilor săi¹.

Danto s-a delimitat de critica lui Sontag, susținând că sensul pe care îl oferă interpretării este unul creativ, ontologic, și nu cel de decodificare². Însă Shusterman constată tocmai eludarea de către Danto a conceptului de experiență estetică și înlocuirea sa cu o *experiență cognitivă*. Interpretarea, construită din punct de vedere alethic ca exercițiu argumentativ, ar chestiona în această privință tocmai inutilitatea emoțiilor în reacția estetică și în interpretare, presupusă de restrângerea conceptelor de experiență și reacție estetică la exercițiul interpretării. În această privință, Shusterman atacă construirea cognitivă a interpretării, înțeleasă ca reacție estetică vizând înțelegerea operei de artă. El imaginează două interpretări identice construite de doi subiecți diferiți, unul insensibil la calitățile estetice perceptuale ale operei, celălalt uman. Modelul computațional al interpretării generat de Shusterman este similar celui al “camerei chinezești”, utilizat de către Searle pentru a respinge paradigma non-intențională a conștiinței, analizând posibilitatea învățării unei limbi (chineza) de către un individ conform modelului computațional de *input-output*³. Ca și în cazul

¹ *Ibidem*, p. 18.

² Arthur C. Danto, *L'assujetissement philosophique de l'art*, pp. 69-70.

³ John Robert Searle, “What Is an Intentional State?”, *Mind*, vol. 88, 1979, pp. 74-92.

individului lui Searle, constrâns să înțeleagă limba chineză în afara oricărei participări la “fundalul” de reprezentări colective specific unui vorbitor de chineză, deși ambii subiecți construiesc interpretări valide, interpretarea pur computațională nu demonstrează că receptorul operei de artă a „înțeles” opera, ci doar că a exercitat o competență de decodificare și traducere a semnelor vizuale capabilă a oferi o *descriere* adecvată a subiectului său¹.

Supralicitarea interpretării

De asemenea, una din asumptiile majore ale ontologiei lui Danto o reprezintă faptul că interpretarea „constitutivă” (cu alte cuvinte constituirea operei de artă de către public), este epistemic dependentă de cunoștințele procurate de ansamblul teoretic al „lunii artei”, definit de către Danto drept „ansamblul operelor de artă ordonate istoric, legitimate de teorii ele însele organizate istoric”². Sub aspect epistemic, lumea artei are două funcții fundamentale: de a informa percepția estetică asupra obiectelor artistice și de a orienta interpretarea lor către datele perceptuale artistic relevante ale obiectului propus aprecierii. În fapt, rolul său cel mai important este aici acela de a permite publicului să adopte atitudinea necesară aprecierii unui obiect *ca* operă de artă („a vedea ceva ca fiind artă”), deci de a-l încadra în *categoria* adecvată. „A vedea ceva ca fiind artă presupune ceva ce ochiul nu poate percepe – o atmosferă

¹ Cf. Richard Shusterman, “The End of Aesthetic Experience”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 55, no. 1, 1997, pp. 37-38.

² Arthur C. Danto, *Après la fin de l'art*, p. 59.

de teorie artistică, o cunoaștere a istoriei artei – o lume a artei.”¹

De această *atitudine prealabilă* depinde, de altfel, și interpretarea sa ca obiect semnificant, deci constituirea sa ca operă de artă plecând de la „dublul” său material, precum și interpretarea sa semantică și aprecierea sa estetică pertinentă. Or, interpretarea semantică este dependentă de această încadrare categorială a obiectului, care presupune o instrucție artistică dependentă de interiorizarea teoriilor artistice și de starea istorică a acestora.

Pentru a putea transfigura un obiect într-o operă de artă, oferindu-i o interpretare capabilă atât să *descrie* lingvistic opera, cât și să susțină o interpretare *explicativă* ulterioară (critică) asupra modului în care opera întrupează o expresie simbolică, publicul este nevoit să cunoască sau să deducă intențiile autorului, mediate cu ajutorul „teoriei de fond” pe care acestea se susțin și prin care artefactul propus aprecierii poate fi recunoscut ca artă. Aceasta presupune, desigur, familiarizarea prealabilă a interpretului cu convențiile practicii artistice și cu istoria acestei practici. Lumea artei furnizează, astfel, resursele „explicației istorice a operelor de artă”, realizată de asemenea prin intermediul interpretării.

Situarea istorică a operei și cunoașterea acesteia condiționează, în cele din urmă, chiar validitatea interpretării constitutive, garantând individuația operei de artă. Ea permite ca doar *anumite* intenții să fie accesibile autorului *real*. Comentând diferența între o intenție

¹ Idem, “The Artistic Enfranchisement of Real Objects: The Artworld” , în George Dickie, Richard Sclafani (eds.), *Aesthetics: A Critical Anthology*, St. Martin’s Press, New York, 1977, p. 29.

artistică aparținându-i lui Picasso și una specifică lui Cézanne, Danto explicitează:

„Nu este clar că Cézanne ar fi putut întrevedea *intenția* de a realiza o operă de artă în acest fel, de vreme ce conceptul prin intermediul căruia intenția se putea forma nu exista astfel încât să permită formularea sa în acel moment.”¹

Problema pe care o asemenea teorie a interpretării – ca „recuperare a intențiilor autorului” – o întâmpină este tocmai colapsul actului de *comprehensiune* și alunecarea sa în *explicație*. Iar consecința acestei poziții este aceea că însăși interpretarea semantică este în acest sens privită ca o practică „explicativă”, care ajunge în cele din urmă să fie echivalată cu practica criticii de artă. Deși lectura critică și cea semantică pot fi privite ca tipuri diferite de interpretare, constrângerile validității interpretative îl conduc în fapt pe Danto la o echivalare a acesteia cu explicația istorică a unei opere de artă, specifică interpretării critice.

O asemenea dependență este manifestă atunci când Danto definește lumea artei drept ansamblu al discursurilor critice care sunt capabile să construiască epistemic operele de artă:

„Conform tezei care se degajă din lucrarea mea *Transfiguration of the Commonplace*, operele de artă sunt expresii simbolice, în sensul în care își încarnază semnificațiile. Critica are drept sarcină identificarea acestor semnificații și explicarea modului lor de

¹ Arthur C. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace*, p. 46.

încarnare (...) A vedea ceva ca artă înseamnă a fi gata să îl interpretezi în privința semnificației sale și a manierei sale de a semnifica.”¹

Or, o asemenea echivalare a interpretării semantice cu lectura critică este departe de transfigurarea creativă a unui obiect. În fapt, acordând „lumii artei” sensul de ansamblu al interpretărilor critice, Danto limitează în mod cert plaja de public accesibilă operei de artă. În acest caz, doar o mică parte din publicul real este capabil să ofere „interpretări constitutive”, în adevăratul sens al cuvântului. Experiența estetică pe care o are publicul necultivat nu conduce decât la o pluralizare inutilă a entităților artistice. Or, o asemenea constrângere asupra relației artistice dintre public și opera de artă limitează însuși sensul existenței operelor de artă în cadrul unei practici de arhivare precum muzeul, precum și motivațiile pentru care publicul merge efectiv să întâlnească o operă de artă. Scopul acestuia nu este în mod necesar exegetic, ci în principal unul estetic.

Mai mult, o asemenea limitare ridică serioase semne de întrebare cu privire la caracterul non-instituțional al definiției sale. Și această constrângere amenință caracterul „pur epistemic” al interpretării operei de artă, care garantează neutralitatea criteriului de autoritate în actul interpretării. Teoria instituțională a artei, propusă de George Dickie, a fost criticată pe motiv că este circulară, implicând o dependență reciprocă a operei de artă de existența unui cadru instituționalizat de apreciere și interpretare. Ea nu ar explica modul în care poate fi legitimată autoritatea interpretativă a experților (membri

¹ Arthur C. Danto, *Après la fin de l'art*, p. 63.

ai „lumii artei”). Dickie observa însă că circularitatea imputată definiției sale atacă implicit privilegiul acordat de către Danto lectorului competent, făcând ca existența interpretărilor constitutive să fie posibilă doar în condițiile existenței unui tip de interpretare „instituționalizată” (cea a criticilor de artă) și unor practici interpretative organizate sistematic (cele ale istoricilor de artă)¹. „Interpretarea” corectă a unui artefact, informată de teoriile estetice și artistice care compun „lumea artei”, capabilă să transforme obiectul într-o operă de artă, depinde de existența acestei practici informale a interpretării și verbalizării judecăților artistice. Aceste practici presupun utilizarea limbajului potrivit pentru identificarea proprietăților artistice care nu aparțin „dublului” material al operei. Iar odată ce există *asemenea* interpreți, ei sunt automat membri ai „lumii artei”, câtă vreme practicile artistice care susțin această rețea de convenții nu sunt în mod necesar formale, iar calitatea de membru al lumii artei nu este neapărat una „oficială”.

Specificarea lui Danto conform căreia un asemenea interpret este „capabil de a practica ceea ce Michael Baxandall numea „critică inferențială”, ceea ce înseamnă pur și simplu explicația istorică a operelor de artă”², este cu atât mai curioasă cu cât accentuează chiar dimensiunea instituțională a acestei practici, restrângând interpretarea constitutivă la interpretarea critică. „Astfel construită, critica de artă este discursul rațiunilor, prin

¹ George Dickie, “A Tale of Two Artworlds”, în Mark Rollins, (ed.), *Danto and his Critics*, Blackwell Publishing Ltd, London, 1991, pp. 75-76.

² Arthur C. Danto, *Après la fin de l'art*, p. 65.

participarea la care se definește lumea artei.”¹ Or, în absența unui context instituțional, nu pot exista nici istorii ale artei, nici teorii estetice care să le influențeze, nici critică de artă inferențială. Dacă în cazul lui Dickie se poate obiecta că existența criticilor și a instituțiilor depinde de existența operelor de artă, pentru Danto, operele de artă depind cu atât mai mult de existența prealabilă a criticilor de artă și a instituțiilor capabile să ofere indicii cu privire la faptul că un artefact manifestă o anumită intenție artistică. Ele depind, deci, de existența artei ca instituție.

Pe de altă parte, dacă teoria instituțională a artei a fost acuzată că solicită o autoritate nejustificată membrilor „lunii artei”, fără a fi capabilă să dea seamă de legitimitatea deciziilor de „acordare de statut” de către membrii săi (căci dacă statutul de candidat la apreciere depinde de recunoașterea actului instituțional, autoritatea experților este la rândul ei chestionabilă, fiind mereu pasibilă de erori sau judecăți idiosincrazice)², constrângerile interpretative impuse de Danto par de asemenea a solicita publicului o anumită expertiză.

În sfârșit, acceptarea unei unice interpretări corecte, cea conformă cu intenția autorului, riscă să transforme experiența estetică în exegeză, iar istoria artei într-un nou academism, câtă vreme orice interpretare „creativă” este în acest caz exclusă. Argumentul meu reamintește observația lui Shusterman³ îndreptată împotriva „descriptivismului”, interpretat de Shusterman în

¹ *Ibidem*, p. 63.

² Stephen Davies, *Definitions of Art*, Cornell University Press, Ithaca, 1991, pp. 152-56.

³ Richard Shusterman, *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*, Rowen and Littlefield, New York, 2001.

termenii pericolului glisării producției artistice într-o formă de *academism*, ce ar submina tocmai pretenția inițială de neutralitate a definițiilor artei, observație care reia practic o binecunoscută temere enunțată de Morris Weitz, ce privea raportul dintre definițiile artei și practica artistică – celebrul „impediment al creativității în artă”: definițiile artei nu doar că nu se pot total dispensa de orice prejudecăți cu privire la practicile artistice relevante pentru a fi definite, dar construirea lor ar influența decisiv starea ulterioară a practicii artistice, formulând principii de producție care ar face imposibilă inovația¹.

IV. Pentru un pluralism interpretativ

Reconstrucția modelului binar al adevărului

Cerința unei evaluări alethice a interpretării operei de artă, susținută de Danto, nu reprezintă însă o poziție univoc acceptată nici măcar în discursul analitic. Non-competitivitatea interpretărilor, adică falsitatea lui $\sim(p \& \sim p)$, a fost argumentată, spre exemplu, de Stuart Hampshire, care atrăgea atenția asupra faptului că interpretările aceleiași opere pot avea valori diferite de cele strict alethice, fiind orientate de criterii estetice precum “interesant”, “original”, “putere explicativă” (revelatoare)². O concepție specifică asupra interpretării ca interpretare estetică a operei de artă, susținută de Alan

¹ Moris Weitz, “Le role de la théorie en esthétique”, în Danielle Lories (ed.), *Philosophie analytique et esthétique*, Paris, Klincksiek, 1988, p. 18.

² Stuart Hampshire, “Logic and Appreciation”, în William Elton (ed.), *Aesthetics and Language*, Basil Blackwell Ltd., Oxford, 1959, pp. 163-169.

Goldman¹ sau de Stephen Davies², consideră chiar că faptul de a-i atribui interpretării această sarcină epistemică este o reducere a funcției sale obișnuite în aprecierea operei de artă, care este intim conectată cu experiența estetică. Autorii menționați concep scopul interpretării în manieră instrumentală, aceasta având funcția de a “intensifica experiența estetică” a receptorului, prin oferirea unei ipoteze interpretative care să-i ofere acestuia cel mai bun obiect al aprecierii pe care îl poate obține. Pentru această linie de gândire, pluralismul interpretărilor este posibil în virtutea funcțiilor lor multiple, evitând considerațiile de ordin alethic cu privire la corectitudinea și valoare de adevăr a interpretărilor concurente. Mai mult, pentru Shusterman, o asemenea utilizare a interpretării este chiar benefică, în măsura în care accentul pus pe sensul epistemic al interpretării ocultează funcția estetică a operei de artă, experiența estetică presupunând și o adresare infra-cognitivă a operei de artă tradițional susținută de teoriile estetice ale modernității în calitate de reacție comportamental-emoțională³.

Pe de altă parte, chiar în condițiile în care acceptăm valoarea alethică a interpretărilor concurente, acestea pot avea valori de adevăr într-o logică multivalentă, precum “plauzibilitate”, “rezonabilitate” etc.⁴ După cum observă

¹ Alan Goldman, “Interpreting Art and Literature”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 40, 1990.

² Stephen Davies, *op. cit.*

³ Richard Shusterman, *Pragmatist Aesthetics. Living Beauty, Rethinking Art*, pp. 37-45.

⁴ Joseph Margolis, “Robust Relativism”, în Joseph Margolis (ed.), *Philosophy Looks at the Arts*, Temple University Press, Philadelphia, 1978, pp. 390-91.

Margolis, supoziția conform căreia două interpretări diferite ale aceleiași opere nu sunt posibile în același timp presupune “idealitatea” înțelesului ca “dat”, pe care interpretările îl descoperă în operă și în acord cu care interpretările concurente pot fi arbitrate¹. Mai mult, adepții unei concurențe alethice a interpretărilor omit de cele mai multe ori situația interpretărilor concurente la *timpuri diferite* ale receptării aceleiași opere, care permite acceptarea pluralismului interpretativ fără a atrage după sine *unicitatea* înțelesului, necesară *stabilității diacronice* a referinței interpretative².

Adoptarea unei ontologii non-fizicaliste nu atrage însă după sine automat și susținerea monismului interpretativ. Acceptarea unei ontologii non-fizicaliste cu privire la realismul proprietăților estetice și al opereii de artă, de tipul celei susținute de Margolis³, presupune tocmai posibilitatea ca dependența opereii de contextul constituirii sale să permită acceptarea simultană a celor două interpretări, tocmai întrucât două interpretări diferite se aplică proprietăților diferite ale aceleiași opere, sau cel puțin, în opinia lui Peter Lamarque, unor obiecte ale interpretării (înțelesuri) diferite⁴. Lamarque face o mișcare similară la nivelul ontologiei opereii de artă atunci când arată că, dacă înțelesul opereii *este construit* interpretativ, acceptând prin urmare mai multe

¹ *Ibidem*.

² Stephen Davies, “Relativism in Interpretation”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 3, no. 1, 1995.

³ Joseph Margolis, *Interpretation Radical but Not Unruly. The New Puzzle of Arts and History*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1995, pp. 29-34.

⁴ Peter Lamarque, “Objects of Interpretation”, *Metaphilosophy*, no. 1-2, 2001.

interpretări corecte în lipsa unui înțeles „dat” care trebuie descoperit, identitatea specifică a operei de artă poate fi constituită non-relativist, în manieră textualistă, fără a implica considerații interpretative. Dacă textul nu este identic cu înțelesul operei, iar obiectul interpretării nu este textul, ci *sensul posibil* al acestuia, putem accepta interpretările multiple, ca fiind valide sau corecte despre același text, întrucât presupun *obiecte diferite ale interpretării*. În acest caz, criteriul de validitate sau corectitudine al unei interpretări se transformă, la rândul său, dintr-un criteriu al adevărului corespondență, susținut de moniști, într-unul al coerenței: o interpretare depinde de coerența sa internă și/sau de coerența sa față de ansamblul textual la care ne referim.

În cazul lui Margolis, stabilitatea *referinței* unei interpretări poate fi obținută prin raportare la condițiile istorico-genetice ale producerii operei, fără a trebui să renunțăm la caracterul construit atât al proprietăților semantice ale operei, cât și al înțelesului său. Astfel, deși este un construct cultural, identitatea textului interpretat nu este garantată de către înțeles, ci de corecta instanțiere a relațiilor cauzale (istorico-genetice) constitutive. Identitatea operei de artă nu presupune așadar și fixitatea proprietăților sale semantice și estetice: interpretările noi care sunt aduse unei opere de artă pot modifica proprietățile operei, fără ca prin aceasta să altereze și referința discursului nostru. Spre exemplu, dacă *Fântâna* lui Duchamp dobândește astăzi proprietatea de a fi „ironică”, interpretarea sa în contextul producerii ei îi acorda cel mult proprietățile de „ireverențioasă” sau de „farsă”. Deși vorbim despre aceeași operă, ambele interpretări sunt corecte la momente diferite ale istoriei și teoriei artei.

Argumentul care se poate astfel construi în favoarea acestei linii relativiste este simplu: el introduce criteriul temporal al diferenței interpretărilor. Opera de artă fiind “cultural emergentă”, înțelesurile sale sunt constituite prin interpretările succesive ce îi sunt oferite. Deși identitatea sa se păstrează prin apel la considerațiile de tip genetic care determină „tipul” ontologic al operei, proprietățile sale se modifică, până la a nu mai împărtăși nimic din cele ale operei inițiale¹. Prin urmare, nu mai este vorba de $\sim(p \& \sim p)$, ci de $p \& q$, unde p se aplică operei A1 și q operei A2.

Înțeles și utilizare: critica neo-pragmatistă a intenționalismului interpretativ

Dacă validitatea intențională a interpretării nu mai constituie o constrângere ontologică, putem adopta alternativa neo-pragmatistă de raționalizare a practicii interpretative în cazul operelor de artă. Poziția interpretativă neo-pragmatistă, susținută de de Rorty, Fish și Shusterman, împărtășește o credință comună în anti-fundaționalismul teoriilor interpretării, constituind, pe de altă parte, varianta extremă de libertate interpretativă în direcția lectorului și a autorității acestuia. Pentru Rorty, înțelesul unei opere nu poate fi decât rezultatul “cooperării interpretative” între lector și operă, întrucât nu există un înțeles *in sine* al operei, care ar echivala cu o variantă a “mitului datului” în teoriile interpretării de texte. Astfel, în refutarea poziției hirschiene, Rorty atacă chiar posibilitatea unei recuperări

¹ Joseph Margolis, “Works of Art as Physically Embodied and Culturally Emergent Entities”, în Joseph Margolis (ed.), *Philosophy Looks at the Arts*, Temple University Press, Philadelphia, 1978.

a semnificației primare a operei, anulând astfel relevanța epistemică a recursului la intenții.

Atacul neopragmatist asupra intenționalismului auctorial privește în fapt tocmai respingerea concepției limbajului ca reprezentare în favoarea unei teorii a limbajului ca activitate socială, în cadrul căreia înțelesul cuvintelor depinde de utilizarea lor. Poziția neo-pragmatistă cu privire la înțeles uzează de o teză filosofică foarte cunoscută, anume cea a dependenței radicale de teorie a enunțurilor de observație (susținută de Putnam cu privire la referință, iar de Kuhn și Feyerabend cu privire la enunțurile științifice). De asemenea, ea acceptă ideea dependenței de contextul cultural cotidian în care activitatea lingvistică descriptivă se desfășoară, în linia argumentativă oferită de Davidson¹. Nu există nici un punct de vedere în afara vocabularului utilizat la momentul expunerii sale, întrucât acesta nu poate fi formulat în afara utilizării unui limbaj, iar acceptarea acestei forme de relativitate lingvistică conduce la respingerea oricărei semnificații intrinseci a obiectelor culturale². Cum atât textele cât și interpretările sunt construite lingvistice (iar în cazul limbajelor vizuale, construite care pot fi descrise, traduse sau interpretate lingvistic), acestea sunt dependente de vocabularele utilizate și reprezintă ele însele utilizarea unui „vocabular” specific³. Prin „vocabular”, Rorty înțelege un

¹ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1981.

² Richard Rorty, „The World Well Lost”, în *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1993.

³ Richard Rorty, *Contingență, ironie și solidaritate*, trad. Corina Sorana Ștefanov, Editura All, București, 1998, p. 99.

mod de a ne descrie sinele și lumea, elementele unui „joc de limbaj”, termen prin care înțelege, în manieră wittgensteiniană, „un set de acorduri cu privire la ceea ce este posibil și important”.

Prin urmare, orice asemenea semnificație “primară” nu este decât rezultatul unei interpretări pe baza vocabularului existent, iar înțelesul operei este construit astfel prin continua rețea de interpretări în cadrul căreia opera se înscrie din momentul creației sale.

„Nu există nici o altă modalitate de a identifica un obiect decât aceea de a vorbi despre el – de a-l așeza în contextul altor lucruri despre care vrem să vorbim (...) Ceea ce știm atât despre texte cât și despre mase amorfe se reduce la modurile în care acestea sunt legate de celelalte texte și mase amorfe menționate în sau presupuse de enunțurile pe care le folosim pentru a le descrie.”¹

Semnificația operei pentru contextul receptării sale primare nu poate fi recuperată tocmai din cauza incomensurabilității contextelor culturale ale interpretării în care se situează lectorii. Deși integrați în rețeaua de interpretări care conduce la înțelesul actual al operei, lectorii pot împărtăși, conform lui Rorty, convingeri de fond incomensurabile, care afectează chiar semnificația operei, însă modificabile prin redescoperirea operei în termenii unui nou “vocabular”. În acest fel, supoziția incomensurabilității “jocurilor de limbaj” și a “formelor de viață” corespunzătoare, preluată din combinarea

¹ Richard Rorty, “Texte și mase amorfe”, în *Eseuri filosofice II, Obiectivitate, relativism și adevăr*, trad. Mihaela Căbulea, Editura Univers, București, 2000, p. 179.

concepției wittgensteiniene asupra înțelesului ca utilizare cu ideea de incomensurabilitate a paradigmatelor susținută de Kuhn, argumentează la Rorty trecerea de la o concepție fundametalistă a înțelesului la una non-fundametalistă. Pentru Rorty, această reconfigurare a atitudinilor noastre afectează sarcina interpretării, care nu mai este cea de a reprezenta, ci cea de a oferi o coerență credințelor privitoare la un anumit obiect (cultural sau natural)¹.

Rorty realizează astfel încă două mutații decisive. La nivelul înțelesului, el mută atomizarea înțelesului înspre un *pluralism al semnificațiilor*, acceptând doar acest concept în cadrul distincției hirschiene, pe care îl concepe în maniera “jocurilor de limbaj” amintite, conducând astfel la determinarea înțelesului drept “acord cu privire la utilizarea unui termen într-o comunitate”. Împărtășind o variantă davidsoniană asupra înțelesului, Rorty constată că înțelesul poate fi privit numai în maniera unui set de comportamente adecvate la anumiți stimuli, și nu doar în maniera unei entități existente *in res*, iar în cazul textelor, în text. Iar adevărul credințelor noastre cu privire la un anumit înțeles depinde de verificabilitatea lor practică, și nu de adecvarea lor la “lume”².

Odată ce înțelesul nu mai este definit ca entitate, ci ca utilizare, semnificația unui text depinde, la rândul său, de relația sa cu principii exterioare acestuia, precum “rolul textului în concepția cuiva despre ceva diferit de «genul» căruia îi corespunde textul – ca de exemplu, relația lui cu

¹ Idem, “Cercetarea ca recontextualizare: o descriere anti-dualistă a interpretării”, în *Eseuri filosofice II*, pp. 207-209.

² Idem, “Reprezentarea, practica socială și adevărul”, în *Eseuri filosofice II*, pp. 286-291.

natura omului, cu scopul vieții mele, cu politica zilelor noastre și așa mai departe”¹.

La nivelul interpretării, Rorty deplasează sensul interpretării dinspre “recuperarea” înțelesului textului (obturat, pentru Wollheim, de către distanța istorică sau dificultățile sale interne) către “recontextualizare”. Pentru el, interpretarea se prezintă drept o “rețesere a vechilor credințe”, un proces de redescoperire a vechilor termeni în termenii unui vocabular nou, în care credințele sunt puse în raport cu alte credințe într-un continuu proces de legitimare culturală². “Nimic cu excepția lipsei de ingeniozitate nu stă în calea unei astfel de recontextualizări”, susține Rorty, “însă nu există nici o metodă implicată, dacă metoda este o procedură care poate fi învățată cu referire la reguli”³.

Similar concepției rortiene, pasul decisiv în susținerea unei variante radical constructiviste asupra înțelesului îl realizează Stanley Fish, care consideră că nu doar autorul, ci chiar și lectorul este un construct textual, datorat, în interpretarea lui Jonathan Culler, “strategiilor [de lectură] ale comunității interpretative, constituit ca lector numai prin intermediul operațiilor mentale pe care le face disponibile”⁴. Pentru Fish, textul nu este nimic altceva decât rezultatul aplicării unor operații semantice de către lector unei “serii de structuri formale căreia lectorul îi acordă un înțeles”, operații determinate de

¹ Idem, “Texte și mase amorfe”, p. 176.

² Idem, “Cercetarea ca recontextualizare: o descriere anti-dualistă a interpretării”, în *Eseuri filosofice II*, pp. 201-203.

³ Idem, *Contingență, ironie și solidaritate*, p. 221.

⁴ Jonathan Culler, *On deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell University Press, Ithaca, 1982, p. 74.

strategia de lectură aleasă¹. Existența (semantică) a textului depinde astfel de ipotezele interpretative care “determină care dintre multele trăsături formale ar conta drept *fapte* în text” (s.m)².

În acest fel, Fish definește textul ca un “artefact care se consumă singur” în cadrul interpretărilor sale³. Iar interpretarea nu este altceva decât o operație de aplicare a unei strategii interpretative care creează textul. Ca și în cazul lui Rorty, proprietățile semantice ale textului nu sunt date, ci construite, principiile interpretative limitând ceea ce textul poate spune și permițând lectorului “să vadă ceea ce acestea îi permit să vadă”⁴. Similar poziției lui Rorty este, în cadrul acestei concepții, și faptul că, pentru o teorie a relativismului cultural, precum cea susținută de Fish, nu există fapte care să decidă ce anume transmite un text, ci doar lecturi mai *interesante* sau mai puțin *interesante*, care ascultă nu de criteriul alethic al corespondenței aplicabil intenționalismului, ci de criteriul coerenței și de cel al *utilității* interpretării.

Validitate și evaluare: criteriul utilitarist în interpretarea operei de artă

În acest fel, criteriul de verificare al unei propoziții sau interpretări se mută dinspre adecvarea sa la o stare de fapt (reprezentată de text) la “ceea ce face o ipoteză

¹ Stanley Fish, *Is there a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Harvard University Press, Cambridge and London, 1980, p. 166.

² *Ibidem*.

³ Jonathan Culler, *op. cit.*, p. 65.

⁴ Stanley Fish, *op. cit.*, pp. 334-335.

eficace”¹, cu alte cuvinte, la raportul său practic cu credințele noastre.

„Concluzia pragmatiştilor este aceea că intuiția conform căreia adevărul este corespondență ar trebui mai degrabă extirpată decât explicată.”²

Acceptând dependența faptelor de teoriile care le selectează (sau, pentru Rorty, de vocabularele în care acestea sunt expuse), principiile interpretative depind în mod evident de contextul în care se formează. În termenii lui Fish, ele depind de “comunitatea interpretativă”, instituțional delimitată, în cadrul căreia aceste principii sunt alese, aceasta preluând și sarcina de a valida diferitele interpretări care constituie “textele”. Prin urmare, pentru o asemenea poziție asupra interpretării, criteriul de validitate al unei interpretări devine exterior textului, cu atât mai mult intenției auctoriale, acest depinzând de comunitatea interpretativă, precum și de gradul în care interpretarea își îndeplinește scopul în raport cu rolul său, care nu mai poate fi în acest caz cel de a clarifica textul în raport cu coerența sa internă, ci de a oferi textului calitatea de a furniza experiențe “edificatoare” lectorului cu care acesta interacționează.

Constrângerea “coerenței interne” schimbă astfel accentul în relația dintre text și interpret, sau dintre text și intențiile acestuia, privilegiind raportul dintre text și comunitatea interpretativă care orientează lectura, sau între diversele interpretări care au loc în cadrul acesteia. Scopurile și efectele interpretării se modifică la rândul lor: sporirea auto-cunoașterii, edificarea privată, sporirea

¹ Richard Rorty, “Cercetarea ca recontextualizare...”, p. 207.

² Idem, “Texte și mase amorfe”, p. 167.

experienței estetice devin sarcini la fel de legitime ale interpretării. Însă constrângerea comunitară se dovedește discutabilă în calitate de garant al validității unei interpretări, nu doar datorită relativității comunităților, care se pot dovedi, ca în cazul lui Rorty¹, chiar incomensurabile prin definirea lor ca “jocuri de limbaj”, ci mai ales din cauza inconsistenței interne a conceptului de “comunitate interpretativă”. Ca și în cazul utilizării “cadrelor instituționale” drept garanți ai deciziilor cu privire la statutul unui “candidat la apreciere”, utilizarea unui asemenea construct drept garanție epistemică ridică la rândul său problema legitimării autorității și a raționalității deciziilor. Comunitățile interpretative nu sunt decât la nivel ideal omogene, așa cum le presupune Fish pentru ca acest concept să asume rolul fondator pe care îl joacă în teoria sa, iar autoritatea acestora nu se poate fonda pe principii interne, riscând să se prăbușească fie în arbitrar, fie într-un alt principiu imanent operelor. Nu în ultimul rând, autoritatea comunităților interpretative riscă să conducă la un fel de conservatorism. Comunitatea se poate instituționaliza, fiind definită convențional prin reguli instituite de tradiție. După cum observa Shusterman, această construcție a “comunității” atât ca un grup social concret, cât și ca un *focus imaginalis*, definit abstract drept un “punct de vedere” sau un scop comun care permite diferențe în interiorul comunității concrete, este auto-contradictorie, întrucât nu dă seamă nici de libertatea indivizilor (dizolvând subiectivitatea în regulile

¹ Idem, *Contingență, ironie și solidaritate*, pp. 98-104.

comunitare public împărtășite), nici de capacitatea acestora de a construi criterii care conservă tradiția¹.

În acest ultim caz, este mai ușor de înțeles corelarea *criteriului utilității interpretării* la Rorty cu distincția dintre “familiar” și “nefamiliar” (o variantă a “noutății” unei interpretări) care însoțește distincția dintre scopurile *publice* și cele private ale *interpretării*. Distincția dintre interpretări familiare și nefamiliare o înlocuiește practic pe cea dintre interpretări adevărate și false, câtă vreme adevărul este definit ca utilitate practică, având rolul de a “fixa credințele unei comunități”². Ca activitate publică, interpretarea unui text este orientată de către criteriile familiare deja existente, în vreme ce, ca activitate privată, ea permite oricât de multe rescrieri sau “redescrieri” ale textului în scopul de a elabora un „vocabular privat” nou. Concepția rortiană nu doar că echivalează astfel opera cu interpretarea sa, dar conferă interpretărilor existente ale aceleiași opere rolul de a crea, la nivel privat, o nouă “manieră de a vorbi”, care modifică prin unicitatea sa interpretările existente, rezistând traducerii și asimilării sale de către “vocabularele familiare”, în uz. Or, această funcție a interpretării operei de artă dă în fapt seama de capacitatea artei de a participa la „edificarea de sine” a publicului.

De asemenea, nu este necesar ca cele două tipuri de interpretare să fie contradictorii, implicând un relativism extrem al înțelesului operei de artă, precum și a identității sale ontologice. Utilizarea *privată* a unei interpretări nu presupune fixarea identității operei de artă, ci doar activarea proprietăților semantice acordate de autor și *utilizarea* lor în scopul maximizării *efectelor practice* ale

¹ Richard Shusterman, *Pragmatist Aesthetics. Living Beauty, Rethinking Art*, pp. 107-112.

² Richard Rorty, *Contingență, ironie și solidaritate*, p. 217.

operei de artă ca act de comunicare, efecte atât morale cât și cognitive.

Efecte pragmatice

Susținerea unei asemenea variante „slabe” de adevăr are, în opinia mea, avantajul cert de a se dispensa de problema „universalității neînțelegerii” în interpretarea operei de artă, nu încercând să o evite, ci acceptând-o printr-o mișcare terapeutică de nominalism, relativism ontologic și pragmatism interpretativ. Efectul său cel mai important îmi pare însă a consta în recuperarea posibilității ca publicul să experimenteze o operă de artă nu doar în maniera cognitiv-informată a criticului de artă, ci și în maniera simplei contemplări, a unei delectări estetice de tipul celei kantiene, lipsite de scop. În cele din urmă, efectele acestei reconstrucții neo-pragmatiste a adevărului hermeneutic sunt *etice* și *politice*. Oricât de ideologic și desuet ar părea, recuperarea conceptului de experiență estetică în afara cadrelor ideologiei sale moderniste este necesară tocmai prin caracterul ei *democratic*. O înțelegere a interpretării constitutive într-un sens mai puțin condiționat de constrângeri epistemice oferă acces la înțelegerea unei opere de artă atât publicului cu o competență interpretativă redusă, dar ale cărei interpretări eronate pot *aplica* înțelegerea dobândită din contactul cu opera de artă în viața cotidiană, cât și criticului de artă, ale cărei interpretări eronate, dar fecunde, ameliorează relația dintre public și operele de artă uitate sau neglijate, micșorând hiatusul care amenință să se instituie în relația tot mai fragilă dintre „high-art” și consumul de masă.

Etimologie populară și etimologie asociativă

Folk etymology and associative etymology

(Abstract)

“Folk etymology and associative etymology” is an article on a phenomenon that intellectuals usually smile at. However, the phenomenon deserves serious investigation, from the standpoints of sociolinguistics, psycholinguistics, and language philosophy. What has traditionally been labeled as “folk etymology” may regard deviations (in forms and meanings) that take place not only in transfers of lexical matter from one language to another, but also in the mere passage of one and the same language from one historical stage to another. This author’s examples are especially English (including a series of British place-names), but also Romanian. A special part of the article is dedicated to aspects of overseas English, and to “globalized” vocabulary. Finally, English pseudo-scholarly spellings and classical associative interpretations are discussed as peculiar categories that can hardly be classified as folk etymologies proper.

Revin, prin acest articol¹, la subiectul etimologiei populare, un subiect care stârnește automat zâmbete

¹ În mare măsură, articolul de față reprezintă o versiune românească (cu multe reformulări și adăugiri) a articolului

(printre intelectuali), dar care merită atenție din partea celor interesați de filosofia limbii, ca și de socio- și psiholingvistică. Etimologia populară se dovedește a fi nu doar o sursă de greșeli bazate pe ignoranța vorbitorilor, ci și un fenomen care, dacă e studiat cu atenție, ne poate oferi detalii relevante cu privire la limbă ca sistem în perpetuă schimbare. Acele detalii pot fi din domeniul schimbărilor fonetice și semantice produse în cadrul transferurilor dintr-o limbă în alta, dar și din domeniul transformărilor suferite de una și aceeași limbă în trecerea ei dintr-un stadiu istoric în altul.

Pentru etimologia populară, dicționarele dau definiții destul de asemănătoare, dar cu unele diferențe notabile. De exemplu, din DEX (s.v. *etimologie*) aflăm că „*etimologie populară* = modificarea formei unui cuvânt (recent intrat în limbă) sub influența unui cuvânt mai cunoscut cu care prezintă asemănări de formă și uneori de sens”. Un dicționar american (AHD, s. v. *folk etymology*) dă o definiție mai amplă pentru același fenomen: „A change in form of a word or phrase, resulting from an incorrect popular notion of the origin or meaning of the term, or from the influence of familiar terms mistakenly taken to be analogous”. Adjectivul *incorrect* și adverbul *mistakenly* din cea de-a doua definiție ar sugera că etimologia populară trebuie tratată ca un fenomen negativ. Și totuși, din punct de vedere psiholingvistic, motivația etimologiilor populare poate fi interpretată ca pozitivă, deoarece deviațiile în discuție se nasc din dorința vorbitorului (mai puțin educat) de a emite un

“Folk Etymology (in English and Elsewhere)”, pe care l-am publicat în *Kansas Working Papers in Linguistics* (Vol. 16, 1991). Așa se explică și de ce majoritatea exemplurilor sunt din limba engleză.

discurs “transparent”. Până la urmă, este vorba de o dorință firească de control asupra propriei limbi.

Ca să încep cu unele exemple românești, forme de etimologie populară pot fi detectate chiar și în asocierile pe care le face vorbitorul de română atunci când folosește anumiți termeni sportivi de împrumut. De exemplu, pe când engl. *goal* (folosit nu doar în fotbal) are ca sensuri de bază ‘țel, țintă, scop’, adaptarea românească, *gol*, este asociată cu “ideea” de puncte înscrise în poarta *goală*. La fel, engl. *game* ‘joc’ a ajuns probabil la forma românească *ghem* și datorită formei rotunde a mingii de tenis. Există însă și “ajustări” mai radicale ale unor neologisme intrate în uzul românilor de rând ca nume ale unor lucruri nou introduse. Astfel a ajuns „cooperativa de consum” (prăvălia sătească din primele decenii de comunism din România) să fie denumită de săteni *cumparativă*, având în vedere că de acolo se *cumpărau* lucruri¹. Cineva care, în limba aleasă, era etichetat ca *neglijent*, putea fi prezentat, mai pe șleau, ca *negrijent*, deoarece nu prea avea *grijă* de propria înfățișare. O persoană cu năravuri *enervante* putea să *nărăveze* pe toată lumea. Iar unii săteni de vârstă a treia se duceau la *boliclinica* de la oraș, ca să afle de ce *boli* suferă. Totuși, nici *cumparativă*, nici *boliclinică* nu au ajuns (după câte știu) în dicționare ale limbii române.

Sunt însă cazuri de termeni deformați prin etimologie populară care ajung să intre chiar în dicționare ale limbilor unor popoare civilizate. De exemplu, vorbitorii de engleză denumesc, de regulă, sparanghelul (*Asparagus officinalis*) prin neologismul *asparagus*. Dar acel greco-

¹ Forma *cumparativă* am auzit-o, în anii 60, chiar în satul meu natal (Vladomira, comuna Trifești, județul Iași).

latinism a intrat în limba engleză destul de devreme pentru a căpăta și o formă pe înțelesul tuturor, anume *sparrowgrass* (< *sparrow* ‘vrabie’ + *grass* ‘iarbă’)¹, respectiva formă fiind dată (cu indicații precum „popular”, sau „regional”) în multe dicționare de limbă engleză contemporană. Este adevărat că unele forme produse prin devieri popular etimologice sunt menționate în dicționare ca „greșeli”. Așa se face că în AHD apare franțuzismul *chaise longue* (literal ‘scaun lung’), despre care aflăm că se folosește greșit („mistakenly”) în engleză și cu forma *chaise lounge*. Acolo ar fi vorba de înlocuirea lui *longue* din franceză prin mai familiarul engl. *lounge* ‘fotoliu, divan’ (în engleză existând, pe deasupra, și denumirea *lounge chair* pentru un asemenea obiect – cf. *to lounge* ‘a se tolăni’).

Cum e și de așteptat, alunecări popular etimologice s-au petrecut în număr mai mare în perioade (și zone) în care au lipsit, sau au existat doar în număr redus, factorii normativi, precum învățătorii, gramaticienii, lexicografii și alți reprezentanți ai societății urban-culte preocupați direct de standardizarea limbii. Foarte multe alunecări din categoria în discuție trebuie să se fi produs în epoci la care nici nu avem acces, datorită lipsei de consemnări scrise. Prin urmare, putem doar bănuși că multe dintre cuvintele care au ajuns la noi au formele și sensurile actuale nu datorită unor evoluții “legice”, ci datorită unor ajustări popular etimologice pe care le-au efectuat strămoșii noștri analfabeți. Iar alfabetizarea nu a anihilat

¹ Având în vedere că, atunci când comit etimologii populare, vorbitorii își formulează și legende explicative (demne de un studiu separat), nu m-aș mira să aud, din partea unui vorbitor nativ de engleză, că vrăbiile din Anglia se dau în vânt după *sparanghel*.

nici ea cu totul productivitatea etimologiei populare, așa cum vedem din exemplele date mai sus (care reprezintă mai ales secolul XX), sau din unele pe care le voi da în continuare.

Nu doar cuvintele comune (apelativele), ci și numele proprii pot să fi suferit distorsiuni care au rămas apoi „necorectate”. Exemplele care urmează sunt din mediul englez, un mediu în care atestările scrise au fost foarte timpurii (față de alte zone ale Europei), deci suntem mai rar obligați să recurgem la presupuneri și reconstrucții. Printre altele, în cazul sistemului toponimic englez, ca și în cazul altor asemenea sisteme, se poate face o simplă clasificare pe bază de origini. Chiar dacă acelea nu sunt în toate cazurile pe deplin clare, se pot totuși distinge categorii de toponime englezești precum: pre-celtice, celtice, romane, anglo-saxone, scandinave, la care se adaugă hibridări între categoriile respective. Dar, tipologic vorbind, se poate face și o împărțire în două mari categorii de toponime: transparente și opace. În mod oarecum paradoxal, toponimele afectate de etimologia populară sunt de trecut printre cele transparente, având în vedere că, prin formele lor deviate, ele evocă ceva de găsit în limba curentă (deși acel ceva poate fi departe de sensul original “corect”).

Consultarea atestărilor vechi engleze ne pot produce mari surprize cu privire la anume transferuri onomastice, adică la transformarea în nume proprii a unor apelative vechi engleze care au intrat în componența unor toponime folosite și azi. Pentru ilustrare, am selectat și interpretat (în paginile care urmează) toponime menționate de Pinsker 1963. De pildă, numele modern de localitate *Oxted* ar evoca automat apelativul engl. *ox* ‘bou’. Dar o atestare mai timpurie, *Oakstead*, ne trimite

la un stejăriș (*oak* ‘stejar’ + *stead* ‘loc’). Alt nume de localitate din vremurile noastre, *Smithfield*, ar sugera o întemeiere de sat în jurul unei fierării (cf. *smith* ‘fierar’). Numai că în vechea engleză aceeași localitate a fost trecută în documente cu forma *Smedefeld* (literal “Câmpul Neted”), denumire compusă din v. engl. *smede* (azi *smooth* ‘neted’) și v. engl. *feld* (azi *field* ‘câmp, ogor’). În sfârșit, în numele de oraș *Mersea*, ceea ce se referea odată la mediul marin nu era elementul secund (cf. engl. *sea* ‘mare’), ci elementul inițial; forma veche engleză a respectivului toponim era un compus transparent, *Mereseg*, bazat pe combinația dintre forma de genitiv (cu terminația -s) a apelativului *mere* ‘mare, lac’ și apelativul *eg* ‘apă (de mare)’. Prin analizarea unor asemenea cazuri, devin vizibile distorsiuni petrecute în plan diacronic doar dacă avem cunoștința despre atestări mai vechi ale numelor proprii în discuție, sau dacă avem suficiente date pentru a încerca reconstrucții credibile pentru formele inițiale.

Cazurile date mai sus sunt mai simple, având în vedere că transferul onomastic s-a făcut pe terenul materialului lexical provenit din una și aceeași limbă (engleza). Dar sunt și cazuri care trebuie abordate nu doar în perspectivă diacronică, ci și interlinguală. Și în acele cazuri nu trebuie să uităm că transparența unor denumiri de azi nu implică neapărat și „corectitudine etimologică”. De exemplu, numele unei localități engleze actuale precum *Rosedale* ne apare ca „Valea Trandafirilor” (*rose* ‘trandafir’ + *dale* ‘vale’), dar, de fapt, cuceritorii scandinavi ai acelei zone o știuseră ca „Valea Cailor” (*Hrosa-dalr*). Voi prezenta aici și istoria numelui de oraș

York, pe care îl consider un nume de excepție¹, fiind vorba de un toponim în a cărui evoluție se reflectă câteva etape fundamentale ale istoriei lumii anglofone. Mai întâi, numele orașului York a fost atestat ca nume al unei colonii romane, *Eburacum* (înființată în anul 71). Era vorba, în acel caz, de o latinizare a unei denumiri celtice bazate pe apelativul *eburos* ‘tisă’, la care s-a adăugat sufixul *-ac* (productiv în celtică și în alte limbi indoeuropene). După retragerea romanilor și invadarea Britaniei de către anglo-saxoni, toponimul celto-roman în discuție a căpătat o nouă formă, *Eoforwic*. Se manifesta deja o primă deviere popular etimologică: de la denumirea celtică inițială, care desemnase probabil un crâng (sacru?) de tisă, s-a ajuns la un compus germanic cu sensul transparent de “Satul Mistrețului” (v. engl. *eofor* ‘mistreț’ + *wic* ‘sat’, cel din urmă provenind din lat. *vicus* ‘așezare, sat’). Toponimul avea să treacă și printr-un filtru scandinav, în perioada în care acea zonă Angliei s-a aflat sub ocupația vikingilor (sec. IX-X). S-a produs o nouă etimologie populară, prin care v. engl. *Eoforwic* a ajuns la forma scandinavă *Jórvík*, interpretabilă ca „Golful Calului” (< v. scand. *jór* ‘cal’ + *vík* ‘golf’ – deși, în cazul celui din urmă, putea să fie vorba de o cotașinare tot cu termenul vechi englez *wic*, cel provenit din lat. *vicus* ‘sat’). De la acea formă s-a ajuns apoi la *Yorick* (cunoscut și ca nume de personaj din *Hamlet*) și, în sfârșit, la total opacul *York* din engleza modernă.

Interesante sunt și deviațiile care implică vechi mărci gramaticale fosilizate ca părți din anumite nume proprii. Vorbitori mai recentîi au încercat să integreze acele fosile

¹ Am abordat interesanta evoluție a toponimului *York* și în articolul Poruciuc 2001 (vezi lista bibliografică).

în construcții cu noi transparente. Pe acea direcție, numele de localitate *Deanham* aparține aparent unei anumite categorii de nume de locuri cu sufixul toponimic englez *-ham*, pronunțat /ăm/ (care are aceeași origine veche engleză ca și substantivul *home* ‘casă, cămin, sălaș’). Dar, în realitate, forma veche engleză originară nu avea de-a face cu *dean* (‘decan’), iar silaba finală, cea pronunțată /ăm/, era la origine o terminație *-um* (care marca în engleza veche un dativ-localiv plural). Așadar, entopicul inițial a fost *æt denum* (‘la văiugi’), în care o anume prepoziție (care în ortografierea engleză de azi apare ca *at*) impunea terminația cazuală respectivă. La fel, un loc pe care englezii de azi îl știu sub numele de *Bestwall* nu a fost numit așa pentru vreo bună calitate (*best*) a unui zid înconjurător (*wall*): etimologia populară este dovedită în acel caz prin existența unei vechi atestări a entopicului local *be eastan walle* (traductibil în engleza modernă prin *by the eastern wall* ‘la zidul de răsărit’), de unde s-a ajuns la forma contrasă *Bestwall*. La rândul său, numele de localitate *Attercliff* poate fi etichetat ca semi-transparent, deoarece doar elementul secund are legătură evidentă cu un apelativ încă în uz (*cliff* ‘stâncă’). Partea inițială, acum opacă, se poate explica doar prin entopicul vechi englez *æt ðære cliffe* (literal ‘la stâncă’). Prin urmare *Atter-* de azi a rezultat dintr-o prepoziție (*at* de azi) și o formă a articolului hotărât feminin, *ðære*, la dativ singular (cf. germ. *der*). În asemenea cazuri se poate vorbi de fosile gramaticale, adică de forme de limbă veche care, deși au devenit nefuncționale și opace, au avut șansa să fie incastrate în anumite nume proprii care au supraviețuit peste veacuri.

În terenul vocabularului comun, ca și în cel al toponimiei, sunt de găsit devieri populare etimologice

specifice evoluției interne a uneia și aceleiași limbi, dar și devieri (de același tip) produse în cazul unor transferuri interlinguale. Ca exemplu de alunecare în plan intern, voi aborda mai întâi denumirea plantei pe care unii români o știu ca *pojarniță* (căci va fi fost folosită și în tratamentul pojarului), dar alții ca *sunătoare*, deși la acea plantă nu *sună* nimic. Pentru *sunătoare* MDA (IV) dă însă și variante precum *sanitoare* și *sănitoare*, ceea ce ar justifica și explicarea termenului românesc (în același dicționar) prin lat. *sanatoria*. Cel din urmă făcea o aluzie transparentă la virtuțile medicinale („sanitare”) ale plantei în discuție. Dacă ar fi avut o evoluție „corectă”, termenul rom. *sunătoare* ar fi rămas atașat de familia lexicală reprezentată de moșteniri latinești precum *sănătos* și *sănătate*. Iar pentru că am intrat în câmpul semantic al sănătății fizice, din engleză am ales ca exemplu ilustrativ termenul *sandblind* (‘cu vederea foarte slabă’), aparent compus din *sand* ‘nisip’ și *blind* ‘orb’. O viziune popular etimologică ar putea asocia *sandblind* cu *sandman*, care, în folclorul copiilor vorbitori de engleză, denumește un personaj de tipul Moș Ene¹. În realitate, în cazul engl. *sandblind* este vorba de o deformare a unui v. engl. *sam-*, un prefixoid înrudit etimologic cu lat. *semi-*, iar compusul *sandblind* de azi provine din v. engl. *samblind*, care însemna literalmente ‘semi-orb’.

Pentru ilustrarea categoriei de ajustări analogice care pot urma după un transfer interlingual (adică după ceea ce se denumește în general „împrumut”), putem lua în considerație o denumire românească de unealtă agricolă,

¹ Enunțul din AHD, s. v. *sandman*, ar suna astfel, în traducere: „Personaj din povești și din folclor, care adoarme copiii dându-le cu nisip în ochi”.

anume *rariță*. Cei care mai folosesc în prezent acea unealtă își imaginează desigur că ea se numește astfel deoarece cu ea se pot *rări* buruienile de pe ogor. Dar, după cum indică dicționarul Ciorănescu (s. v. *rariță*), aceeași unealtă mai este cunoscută în română și ca *raliță*, variantă care dovedește că de fapt avem de-a face cu preluarea unui derivat sud-slav (cf. bulg. *ralica*) de la termenul vechi slav *ralo* ‘plug’. O alunecare asemănătoare poate fi dezvăluită și în cazul engl. *buttery* ‘cămară (de băuturi)’. Acesta doar pare să aibă de-a face cu *butter* ‘unt’¹. Pentru o etimologie corectă, trebuie să facem trimitere mai degrabă la engl. *bottle* ‘(vas de) sticlă’, deoarece *buttery* provine din termenul vechi francez *boteri*, derivat din termenul *bot*, un continuator romanice al lat. pop. *buttis* ‘recipient, vas’.²

Printre personajele foarte cunoscutei opere a lui Lewis Carroll, *Alice in Wonderland*, apare un rozător somnoros prezentat ca *dormouse*. Elementul final (*mouse* ‘șoarece’) este transparent și aparent logic. Dificultăți face doar prima parte a termenului, pe care vorbitorul de engleză l-ar putea asocia doar cu *door* ‘ușă’. Însă rozătorul respectiv (din tagma Chip & Dale) a avut o denumire originară care nu avea de-a face nici cu *door*, nici cu *mouse*, ci cu lat. *dormire*, pe care l-au moștenit toate limbile romanice. După cum propune AHD, s. v. *dormouse*, părelnicul compus englezesc trebuie să fi fost la origine un derivat vechi francez de tipul *dormeuse*, de

¹ Desigur, trebuie să observăm că, pe lângă substantivul *buttery* ‘cămară’, dicționarele engleze dau și un adjectiv *buttery* ‘untos’, ca derivat evident de la *butter* ‘unt’.

² Engl. *bottle* își are originea în v. fr. *botele*, provenit dintr-un din *butticula*, diminutiv al lat. pop. *buttis* – cf. rom. *bute* (< lat. pop. *buttis*) și rom. *butelie* (< fr. *bouteille*).

la v. fr. *dormir* (aluzia fiind, probabil, la faptul că respectivul rozător hibernează). Așa se face că, la o atență analiză, engl. *dormouse* se dovedește a fi etimologic înrudit („pe bune”) cu rom. *dormeză* ‘canapea (pe care se poate dormi)’, provenit din fr. *dormeuse*.

Ce s-a întâmplat în trecerea din fr. *dormeuse* în engl. *dormouse* reprezintă un proces pe care l-aș numi “misanaliză”: vorbitorii de engleză au analizat greșit cuvântul francez, nu ca pe un derivat, *dorm-euse*, ci ca pe un compus, *dor-meuse*, după care au transformat “pseudo-elementul” *-meuse* în familiarul *mouse*. Un proces asemănător (cu urmări mult mai spectaculoase) a avut loc în engleza americană, în cazul lui *hamburger*. În acel caz s-a pornit de la *Hamburger steak* ‘pârjoală de Hamburg’, probabil un nume de rețetă germană, cu aluzie la orașul german respectiv, ca obârșie. Acel fel de mâncare a fost ulterior denumit, mai concis, *hamburger*, în care vorbitorii de engleză au crezut că-l detectează pe familiarul *ham* ‘șuncă’. S-a ajuns astfel la o posibilitate de separare a unui sufixoid *-burger*, devenit apoi extrem de productiv în limbajul comercial american (unde, de la *fishburger* și *cheeseburger*, s-a ajuns chiar la un nume de rețea, *Burger King*). La aniversarea a două secole de la revoluția americană, s-a mâncat în Statele Unite chiar un *bicentennial-burger*. Iar în prezent au devenit și românii consumatori de *hamburgeri* și de alți *-burgheri*.

Rom. *hamburger* este practic o manifestare lexicală a fenomenului recent de globalizare. Dar și în alte epoci s-a manifestat fenomenul “cuvintelor călătoare” (*Wanderwörter*), care sufereau și interesante devieri popular etimologice. Dacă rom. *damigeană* (probabil din it. *damigiana*) a rămas opac, nu la fel s-a întâmplat și în cazul corespondentului din engleză, *demijohn*. Acesta

pare alcătuit din două elemente transparente. Mai precis, prefixul *demi-*, de origine franceză (cel care care intră în componența rom. *demisec* și în cea a engl. *demigod* ‘semizeu’), pare să fie adăugat numelui masculin *John*, un nume care, prin transformare în substantivul comun *john*, a ajuns să aibă în engleza colocvială sensul de ‘budă’ (adică ‘grup sanitar’, în formulare eufemistică). Dar devierea spre ceea ce pare a însemna ‘juma-de-budă’ nu are nici o acoperire etimologică, deoarece engl. *demijohn* reprezintă o anglicizare a unui compus francez glumeț-metaforic mult mai atrăgător, *dame-Jeanne*¹. Prin urmare, în franceză, recipientul în discuție fusese făcut să apară ca o adevărată personificare de gen feminin. Oricum, trebuie să luăm în considerare că fr. *dame-Jeanne* reprezintă, de asemenea, o preluare popular etimologică a it. *damigiana*, iar acesta pare a fi împrumutat din Orient (probabil din persană, prin intermediere arabă)².

O întregă colecție de etimologii populare este de găsit în țărâmul limbii engleze “de peste mări”. Prin emigrare în medii geografice îndepărtate, vorbitori de engleză cu un nivel de educație mai scăzut s-au confruntat cu necunoscutul. Din punct de vedere glotogenetic, în procesul de denumire a elementelor specifice mediului colonizat de anglofoni s-au evidențiat două modalități principale: (1) fie au fost atașate apelative vechi la lucruri noi, deseori fiind alcătuiți compuși metaforici pe baza vocabularului „de acasă”, (2)

¹ În AHD, s.v. *demijohn*, termenul-sursă francez, *dame-Jeanne*, este interpretat ca „Lady Jane”.

² În Sala/Rădulescu 1981: 197, rom. *damigeană* apare în lista de cuvinte de origine persană ajunse în română prin intermedierea altor limbi.

fie au fost preluate denumiri locale de la populații autohtone (în măsura în care acelea au mai supraviețuit, măcar temporar, presiunii colonizării europene). Prima modalitate poate fi ilustrată printr-o serie de denumiri descriptiv-metaforice pe care anglofonii nord-americani le-au creat pe baza propriului vocabular, pentru a desemna plante fără corespondente europene: *black-eyed-Susan* („Susan-cu-ochi-negri”), *blue-eyed-grass* („iarba-cu-ochi-albaștri”), *Dutchman’s breeches* („nădragii olandezului”), *Jack-in-the-pulpit* („Jack-din-amvon”) etc. Etimologii populare nu au apărut însă în cadrul acelei categorii, ci în cazuri reprezentative pentru a doua categorie, cea a preluărilor lexicale din idiomuri indigene. În Australia, de exemplu, o anume specie de papagali este cunoscută sub numele de *budgerigar*, prescurtat ca *budgie* în engleza australiană colocvială. Nu știu dacă respectivul papagal se fâțâie tot timpul, dar putem fi siguri că, în subconștientul vorbitorilor de engleză din Sidney sau din Canberra, *budgie* este asociat cu engl. *budge* ‘a se mișca (din loc)’ (< fr. *bouger*). Respectiva asociere este însă nulă etimologic, deoarece, în original, adică în limba aborigenilor australieni, denumirea acelei păsări este un termen compus din adjectivul *budgeri* ‘bun’ și substantivul *gar* ‘papagal’. Tot dinspre acea parte a lumii a venit spre Europa o altă specie de papagal, cu denumire proprie, care a ajuns chiar și în română, cu forma *cacadu*, foarte probabil prin intermediul variantei germane, *Kakadu*¹. În timp ce atât termenul german, cât

¹ În Pfeifer 1989, s. v. *Kakadu*, se face și o interpretare etimologică a respectivului termen: originea lui este de găsit în compusul malaezian *kakatuwa*, în care al doilea element este adjectivul *tuwa* ‘bătrân’. Pentru explicarea primului element s-a propus fie *kakak* ‘frate’, fie *kaka* ‘cioară’.

și prelungirea lui românească au rămas opace, în engleză denumirea aceluiași papagal a devenit semitransparentă, engl. *cockatoo* făcând aluzie la *cock* ‘cocoș’. Vorbitorului de engleză i se oferă în acel caz chiar și o motivație „materială”, specia respectivă numărându-se printre „papagalii cu creastă” (*crested parrots*).

Pentru că m-am referit mai sus și la rozătoare, voi menționa aici că un animal nord-american din categoria respectivă a ajuns să aibă, în engleza americană, denumirea de *woodchuck*. Acea denumire nu se justifică însă prin faptul că animalul respectiv trăiește în pădure (engl. *wood*), ci se datorează unei ajustări a denumirii autohtone, *ocek*, din limba unui trib nord-american (cree). Dacă acea denumire zoologică autohton-americană nu a ajuns să aibă și o variantă românească, un asemenea spectaculos transfer peste ocean s-a petrecut în cazul denumirii unei varietăți de viță de vie. Am fost surprins să descopăr că pentru acea denumire, în varianta ei oltenească, *delavarie* (‘viță pe care se altoiește vița nobilă’), *Micul dicționar academic* dă „etimologie necunoscută”¹. Este însă îndubitabil vorba de o românizare a numelui *Delaware*, purtat de una dintre varietățile de viță americană² importate pentru înlocuirea speciilor europene distruse de filoxeră. Avem și aici de-a face cu istoria post-columbiană a Americii de Nord, deoarece *Delaware* (astăzi nume de stat, în cadrul S.U.A.) este și denumirea tribală a „indienilor” care au viețuit odată de pe malurile râului cu numele respectiv.

Așadar, la el acasă, respectivul papagal a fost mai întâi denumit, metaforic, fie „bătrânul frate”, fie „cioară bătrână”!

¹ MDA-II, 2002, s.v. *delavarie*.

² Vezi AHD, s.v. *Delaware*²: “A variety of grape having sweet, light-red fruit.”

Etimologia populară, în cazul termenului botanic românesc în discuție, am detectat-o însă abia într-o amintire din propria copilărie, adică de pe când mâncam struguri din tufe de *de-la-vară* (noi și părinții noștri fiind convinși că strugurii aceia se cheamă așa pentru că erau mai *văratici* decât alții).

Deoarece am menționat deja problema etimologiilor populare pătrunse în dicționare, voi menționa în continuare câteva forme „de prestigiu”, dintre cele pe care dicționarele limbii engleze literare nu le mai marchează nici ca greșeli, nici ca forme acceptabile doar în registrul colocvial. În Anglia, forme din categoria la care mă refer aici au fost fixate mai ales în secolul XVIII, pe parcursul căruia gramaticieni, lexicografi (precum vestitul Doctor Johnson) și tipografi au fixat ortografia limbii engleze, uneori mergând însă în sensuri contrare dezvoltărilor glotice naturale. De exemplu, o “corectură” a fost aplicată în acea epocă unui termen pe care Milton îl folosisese ca *souvrän* (cf. rom. *suverän*, bazat pe un împrumut din franceză). În engleza literară de azi termenul respectiv apare ca *sovereign*, o formă care ar sugera o înrudire cu engl. *reign* ‘domnie’ (< v. fr. *reigne* < lat. *regnum*). De fapt, Milton folosisese o formă justificată etimologic, al său *souvrän* provenind evident din v. fr. *souverain*, care avea la bază un lat. **superanus* (< *super*), fără nici o legătură cu lat. *regnum*.

O nejustificată “clasicizare” a avut loc în cazul engl. *admiral*. Dacă luăm în considerație forma din franceză, *amiral* (preluată și în română), termenul ne apare ca înrudit cu cel cunoscut la noi ca *emir*. Un *amir al-’ali* (‘șeful cel mare’) a fost preluat din arabă de vest-europeni încă din secolul XI, iar acel împrumut, contras la forma *amiral*, a căpătat apoi sensul de ‘comandant al

flotei' în franceza din secolul XIII. După ce *amiral* a fost preluat și în engleză, termenului i s-a construit o formă transparentă (prin adăugarea unui *d*), pentru a-l face să se încadreze în grupul împrumuturilor legate de lat. *admirari* (cf. engl. *admire*, *admirable*, *admiration*, toate bazate pe împrumuturi din franceză). Nu ar fi propriu să vorbim aici de etimologii „populare”, ci mai degrabă de semidoctisme, comise de grămăticii precum cei care au făcut ca m. engl. *dette* și *doute* (preluate ca atare din franceză) să se scrie *debt* și *doubt*, doar pentru a li se indica înrudirea cu lat. *debitum*, respectiv *dubitare*. Din punct de vedere psiholingvistic, este greu de spus dacă “mai de iertat” este analfabetul care integrează neologisme în vocabularul familiar, sau scribul semidoct care inventează ortografieri sofisticate pentru a-și etala cunoștințele de limbi clasice.

Cu siguranță suntem dispuși să fim mai mult decât îngăduitori atunci când anume etimologii asociative (ca să nu le mai spunem populare) s-au datorat nu unor analfabeți, nici unor semidocti, ci unor mari gânditori. Printre altele, Platon (în *Cratylus*), interpreta teonimul *Poseidon* ca bazat fie pe o interpretare metaforică a compusului *posidesmon* ‘piedică pentru picioare’, fie pe epitete precum *polla-eídos* ‘mult știutor’, sau *ho seíon* ‘cutremurătorul’¹. Toate trei etimologiile sunt lipsite de orice temei „științific”. Spune însă Noica (în a sa interpretare la *Cratylus*):

Dacă vrem să găsim echivalentul unora din fantasmelor, nu lipsite de control totuși, ale etimologiilor platoniciene, nu ne putem gândi decât la cuvintele

¹ Vezi Platon 1978: 278.

scăpate de sub controlul gândirii culte și etimologizante de naturi geniale, ca Hasdeu al nostru. Unui grec antic îi sunau probabil etimologiile din *Cratylus* așa cum ne sună nouă etimologia hasdeiană a cuvântului rămas printre mărăcinii limbii românești, *năsărâmbă*.¹

În continuare, pe parcursul unui întreg aliniat, Noica prezintă interpretarea prin care Hasdeu îl arăta pe *năsărâmbă* a fi un derivat (*ne-sărâmbă* ‘fără minte’)² provenit dintr-un termen dacic, *saraba* ‘cap’, acela fiind invocat de marele savant și în explicarea denumirii dinastice *Basarabă*. Cu o anume duioșie filosofică, Noica adaugă:

Ce au opus lingviștii acestei fantastice etimologii, nu știm. Dar ea este din familia etimologiilor lui Platon, iar acestora nu li s-a putut opune mare lucru – decît surîsul.

Așadar, s-ar cuveni ca lingviștii să mai surâdă și ei. Dar nu cu îngăduință, ci cu înțelegere.

Bibliografie

*** AHD – *The American Heritage Dictionary of the English Language*, 1973, ed. W. Morris. New York: American Heritage Publishing Co.

¹ Vezi interpretarea lui Noica, în Platon 1978: 155.

² MDA-III (2003) dă adj. *năsărâmb* ‘zburdalnic’, cu câteva derivate.

- Baumgartner, Emmanuèle/ Philippe Ménard, 1996. *Dictionnaire étymologique et historique de la langue française*. Paris: Le Livre de Poche.
- Ciorănescu, Alexandru, 2001. *Dicționarul etimologic al limbii române* (ed. Tudora Șandru Mehedinți/ Magdalena Popescu Marin). București: Saeculum.
- *** DEX – *Dicționarul explicativ al limbii române* (ed. 2), 1996. București: Univers Enciclopedic.
- Ernout, Antoine/ Antoine Meillet, 1985. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Klincksieck.
- Hoad, Terry F. (ed.), 1993. *The Concise Oxford Dictionary of English Etymology*. Oxford: University Press.
- *** MDA – *Micul dicționar academic* (I-IV), 2001-03. București: Univers Enciclopedic.
- Pfeifer, Wolfgang *et al.* (ed.), 1989. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Pinsker, H. E., 1963. *Historische englische Grammatik*. München: Hueber.
- Platon, 1978. *Opere*, III, ed. Petru Creția (*Cratylus*, p. 137-415, interpr. Constantin Noica, trad./note Simina Noica). București; Editura Științifică și Enciclopedică.
- Poruciuc, Adrian, 1991. "Folk Etymology (in English and Elsewhere)". *Kansas Working Papers in Linguistics*, Vol. 16 (p. 53-58).

- Poruciuc, Adrian, 2001. "Etimologia – știință a adevărilor succesive și incomplete". În vol. *Limite ale interpretării* (p. 9-22), ed. Ștefan Afloroaei. Iași: Axis.
- Poruciuc, Adrian, 2004. *A Concise History of the English Language*. Iași: Casa Editorială Demiurg.
- Sala, Marius/ Ioana Vintilă-Rădulescu, 1981. *Limbile lumii*. București: Editura Științifică și Enciclopedică.
- Skeat, Walter W., 1993. *The Concise Dictionary of English Etymology*. Ware, Hertfordshire: Wordsworth Editions Ltd.

Notă despre autori

ANTON ADĂMUȚ (n. 1962). Profesor la Facultatea de Filosofie din Iași. Susține prelegeri de patristică, filosofie medievală, filosofia religiei. Licențiat în filosofie (Iași, 1986) și teologie (București, 2000). Doctor în filosofie, cu o teză intitulată *Filosofia substanței* (1995). Cărți publicate: *Filosofia substanței* (1997), *Literatură și filosofie creștină* (1997), *Schiță pentru o istorie subiectivă a filosofiei* (1999), *Filosofia Sfântului Augustin* (2001), *Seduția ca spațiu al cenzurii* (2004), *Cum visează filosofii* (2008). A publicat articole și eseuri în reviste de specialitate și de cultură. În 1999 i s-a acordat premiul „Vasile Conta” al Academiei Române pentru volumul *Filosofia substanței*. Este membru al Uniunii Scriitorilor din România.

ȘTEFAN AFLOROEI (n. 1952). Profesor la Facultatea de Filosofie din Iași. Susține prelegeri de Hermeneutică filosofică, Metafizică, Teorii ale interpretării, Ideea europeană. Cărți publicate: *Ipostaze ale rațiunii negative*, 1991; *Întâmplare și destin*, 1993; *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, 1994; *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, 1997; *Locul metafizic al străinului* (împreună cu Corneliu Bîlbă și George Bondor), 2003. Volume coordonate: *Petre Botezatu. Itinerarii logico-filosofice*, 1996; *Alternative hermeneutice (în memoria profesorului Ernest Stere)*, 1999; *Limite ale interpretării*, 2001; *Interpretare și ideologie*, 2002; *Ideea europeană în filosofia românească*, I, 2005; *Ideea europeană în filosofia românească*, II, 2006. Prelegeri universitare publicate: *Exegeză și interpretare în filosofie*, 2003;

Prelegeri de metafizică, 2004; *Teorii ale interpretării*, 2004; *Prelegeri de hermeneutică filosofică*, 2005 (reeditare în 2006).

CORNELIU BÎLBĂ (n. 1967). Lector la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Filosofie, unde susține cursuri de hermeneutică aplicată, filosofia limbajului și filosofie contemporană. Doctor în filosofie (2005) cu o teză despre Michel Foucault („Critica reprezentării și sfârșitul modernității. Michel Foucault”), realizată în cotutelă la Universitatea din Iași și la Universitatea Lille 3. Fost Bursier al Guvernului Francez (1995/1996, 2002-2004), al Guvernului României (2003) și al AUF (postdoctoral, 2006-2007). Autor al mai multor articole și studii filosofice, dintre care amintim: *Despre Marx și conceptul de „tăietură epistemologică” în științele sociale și politice* (2006), *Pe urmele modernității. Limbajul politicii și cultura liberală* (2006); *Entre la loi et la norme. Sur les difficultés d’une théorie généalogique du pouvoir* (2006); *Foucault și critica teoriei liberale a suveranității* (2005); *Partea întregului. O analiză a raportului dintre modelul cultural european, „sentimentul ființei” și structurile limbajului* (2005); *Discursul filosofic ca tehnică de redescoperire a evenimentului: Cazul Foucault* (2003); *Suveranitate și violență la Hobbes și Foucault* (2003); *Discours philosophiques et figures de l’étranger* (2003); *Idiomatic și universal. Perspective ideologice asupra limbajului* (2002). Responsabil științific al proiectului de cercetare *Etat de droit et conflit des sources normatives. L’Europe et les Balkans* (2006-2007) din cadrul AUF, Programul 3 – „Aspects de l’Etat de droit”).

SORIN BOCANCEA (n. 1970). Lector universitar la Facultatea de Științe Politice a Universității „Petre Andrei” din Iași; licențiat în filosofie (1996, Universitatea „Al. I. Cuza” Iași); doctor în filosofie, cu o teză intitulată *Politeia platoniciană* (2006); doctorand în Științe Politice, cu teza *Fundamentele ideologice ale Uniunii Europene*. Domenii de competență: istoria gândirii politice, ideologii moderne și contemporane, studii europene. Cărți publicate: *Instituții și politici publice în Uniunea Europeană* (2004). Studii publicate: *Poetul în cetatea lui Platon* (1998); *Despre o geneză a partidelor politice* (1999); *Învățăturile lui Neagoe Basarab – un model de gândire politică* (1999); *Despre Mimesis la Aristotel* (2000); *Personalizarea serviciilor publice* (2002); *Les réticences de la Roumanie a l'entrée dans L'Union Européenne* (2003); *Rezistența prin mica corupție în România comunistă* 2006; *Fundamentul individualist al cetățeniei europene* (2007); *Oferta ideologică a drepte românești postdecembriste* (2007).

GEORGE BONDOR (n. 1972). Lector la Facultatea de Filosofie a Universității „Al.I. Cuza” din Iași. Doctor în filosofie al Universității „Al.I. Cuza” din Iași (2004). Bursier al Alexander von Humboldt-Stiftung (2006-2007, stagiul de cercetare la Albert Ludwigs-Universität Freiburg). Stagii doctorale la universitățile din Konstanz (2001) și Lille (2003); stagii de cercetare postdoctorală la Freiburg i. Br. (2004, 2005). Cursuri și seminarii universitare: filosofie contemporană, fenomenologie, hermeneutică, metafizică. Membru al Societății Române de Fenomenologie. Cărți publicate: *Dansul măștilor. Nietzsche și filozofia interpretării* (Humanitas, 2008), *Locul metafizic al străinului*, împreună cu Ștefan Afloroaei și Corneliu Bîlbă (Axis, 2003). Articole

publicate în reviste de specialitate și volume colective, asupra unor filosofi precum Nietzsche, Heidegger, Nicolai Hartmann, Foucault, Noica, Alexandru Dragomir. Traducere din limba franceză: Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*, în colaborare cu Claudiu Tipuriță (Polirom, 1997).

VALERIU GHERGHEL. A absolvit, în 1979, Facultatea de Filosofie a Universității „Al.I. Cuza” din Iași. Este doctor în filosofie cu o teză despre metafizica neo-platoniciană: „Limitele limbajului metafizic: De la Unul lui Platon la Unul lui Plotin”. A publicat, la editura Polirom, în 2006, volumul *Porunca lui Rabbi Akiba: Ceremonia lecturii de la sfântul Augustin la Samuel Pepys. Eseuri și autofricțiuni exegetice*. Volumul a fost nominalizat la premiile „Prometheus”.

Cristian Nae (n. 1979). Absolvent al Facultății de Filosofie din cadrul Universității „Al.I. Cuza” din Iași (2001), MA în „Teorii și Practici ale Interpretării” (2003) și doctor în Filosofie al Universității „Al.I. Cuza” din Iași (2007), cu o teză intitulată *Filosofia operei de artă la Arthur C. Danto*. În prezent este preparator universitar la Facultatea de Arte Plastice, Decorative și Design din cadrul Universității de Arte „George Enescu”, Iași. Domenii de competență: estetică, hermeneutică, filosofia culturii și studii culturale. Domenii de interes: teoria artei contemporane, istoria artei contemporane, teoria criticii de artă. Articole de specialitate publicate (selectiv): „Intenționalism și relativism în interpretarea operei de artă. Arthur C. Danto” (*Hermeneia*, nr. 4, 2003/2004), „Artistic și estetic în definirea operei de artă: «eroarea esențialistă» în artele vizuale” (în volumul colectiv *Arta la ora internetului*, Ed. ARTES, Iași, 2006), „Concepte

pericilitate: stil și originalitate în arta postistorică” (Ed. Artes, Iași, 2007), „De la deconstrucția autonomiei artei la modelizarea socială: politici estetice ale criticii instituționale” (în [DE]PLACEMENTS, ed. Cristian Nae și Cătălin Gheorghe, Ed. Artes, Iași, 2007). A tradus din limba franceză: Nicolas Bourriaud, *Estetica relațională, Postproducție*, Idea, Cluj, 2007; Roger Pouivet, *Ce este o operă de artă?*, Axis, Iași, 2008. Este critic de artă, editor al revistei *Vector* și curator independent.

ADRIAN PORUCIUC (n. 1948). Profesor de lingvistică indoeuropeană și germanică la Facultatea de Litere a Universității “Alexandru Ioan Cuza” din Iași, unde a și absolvit (secția de engleză-română) în 1971. A fost *Fulbright visiting scholar* la University of Chicago, în perioada 1990-1992. A fost cercetător la Institutul Român de Tracologie, până în 2003 (când IRT a fost desființat). În prezent, este și cercetător principal I la Institutul de Arheologie, Filiala Iași a Academiei Române. Este membru al *International Council of Indo-European and Thracian Studies* și al *International Society of Anglo-Saxonists*. De asemenea, i-a fost acordat titlul de *Fellow* de către *Compagnia di San Paolo Bogliasco* (Genoa) și de către *Institute of Archaeomythology*, Sebastopol, California. Dintre lucrările sale mai importante, se pot menționa volumele *Istorie scrisă în engleza veche* (Iași, 1995), *Archaeolinguistica - Trei studii interdisciplinare* (București, 1995), *Confluențe și etimologii* (Iași, 1998), *Limbă și istorie engleză* (Iași, 1999), *Structuri dramatice și imagini poetice la Shakespeare și Voiculescu* (Iași, 2000), *A Concise History of the English Language* (Iași, 2004), precum și studiile “Rom. CODRU explicat pe teren indoeuropean-balcanic” (*Thraco-Dacica*, Tom XI,

No. 1-2, 1990), „Lexical Relics (Rom. *teafăr*, Germ. *Zauber*, Engl. *tiver*): A Reminder of Prehistoric Red-Dye Rituals” (*The Mankind Quarterly*, Vol. XXX, No. 3, 1990), „Problems and Patterns of the Southeast European Ethno- and Glottogenesis, ca. 6500 BC – AD 1500” (*The Mankind Quarterly*, Vol. XXXIII, No. 1, 1992), „Observații asupra filonului paleobalcanic din antroponimia românească” (*Thraco-Dacica*, Tom XIII, No. 1-2, 1992), „*Wulfstan*: An Old English Document and Its Indo-European Implications” (în vol. *The Indo-Europeanization of Northern Europe*, eds. K. Jones-Bley and M. Huld, Washington, D.C., 1996), „The Shape of Sacredness: From Prehistoric Temples to Neo-Byzantine Churches” (*ReVision*, Vol. 23, No. 1, 2000), „Thracian Lions and Romanian Lion-Carols” (în vol. *Pitúē – Studia in honorem Prof. Ivani Marazov*, eds. R. Gičeva and K. Rabadjiev, Sofia, 2002), „The Sea and the Sea-Flood in Romanian Folklore” (*Journal of Archaeomythology*, Vol. 2, Nr. 1, 2006). E-mail: aporuciuc@yahoo.com.

GERARD STAN (n. 1970). Licențiat în filosofie (Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași) (1995); a absolvit *Studiile aprofundate* în cadrul aceleiași facultăți, specializarea „Filosofie și spiritualitate răsăriteană” (1996). Doctor în filosofie al Universității „Al. I. Cuza” din Iași cu o teză despre dimensiunile filosofice ale conceptului de lege a naturii (2003). În prezent, este conferențiar în cadrul Departamentului de Științe ale Comunicării, Facultatea de Filosofie, Universitatea „Al.I. Cuza” din Iași. Domenii de competență: epistemologie, filosofie analitică, cogniție și comunicare. Domenii de interes: pragmatism, publicitate, imagine publică. Autor al volumelor *Ordinea naturii și legile științei* (Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 2004) și *Cunoaștere și*

adevăr (Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 2006), coautor al volumului *Existență, cunoaștere, comunicare* (Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 2002). Autor a peste douăzeci de studii și articole publicate în reviste de specialitate sau în volume colective. Membru al Societății Române de Filosofie Analitică (2008).

IOAN ALEXANDRU TOFAN (n. 1979). Asistent în cadrul Facultății de Filosofie, Universitatea „Al.I. Cuza” din Iași. Și-a susținut doctoratul cu o teză despre filosofia religiei la Hegel. A beneficiat de stagii de cercetare și pregătire în cadrul universităților din Konstanz și Berlin (bursă DAAD). Publică numeroase articole în *Revista de filosofie*, *Revista de teorie socială*, *Hermeneia*, *Analele Universității „Al.I. Cuza” din Iași*, *Cultura. Revistă internațională de axiologie și filosofia culturii*, *Itinerari* (Italia). Domenii de interes: filosofie clasică germană, filosofia religiei, teorii contemporane asupra culturii.

MARILENA VLAD (n. 1977). Studii de filozofie la Universitatea din București, doctorandă la Universitatea din București și la Ecole Pratique des Hautes Études, cu o teză despre filozofia lui Damascius. Publicații: Marilena Vlad, Adrian Sandu (ed.), *Memoria filozofilor: de la Platon la Derrida*, Zetabooks, București, 2007; „*De principiis: de l’aporétique de l’Un à l’aporétique de l’Ineffable*”, în *Χώρα. Revue d’études anciennes et médiévales*, 2, 2004; „*De l’unité de l’intellect à l’un absolu: Plotin critique d’Aristote*”, în *Χώρα. Revue d’études anciennes et médiévales*, 5, 2007. Traduceri din greacă veche: Damascius, *Tratatul despre primele principii*, vol. I, Humanitas, 2006; Plotin, *Tratatul III*, 2 [47] *Despre providență I*, IRI, 2005, pp. 36-73; Plotin, *Tratatul V*, 7 [18] *Dacă există idei ale individualelor*,

IRI, 2005, pp. 590-595; Plotin, Tratatul V, 8 [31] *Despre frumosul inteligibil*, IRI, 2005, pp. 596-621; Plotin, Tratatul VI, 1 [42] *Despre genurile ființei I*, IRI, 2007; Plotin, Tratatul VI, 2 [43] *Despre genurile ființei II*, IRI, 2007.